

(در صورت)

موضوع: ...
موضوع: ...
موضوع: ...



Ashraf Chaudhary
CARRHI,
BARBILLY

پروفیسر صفی حمید دانش ایم اے



بریلی کالج

CHECKED
Date.....

سندھ سگراکادمی

LAHORE STACKS

۱۷۹۲۱



M.A. LIBRARY, A.M.U.



U17941

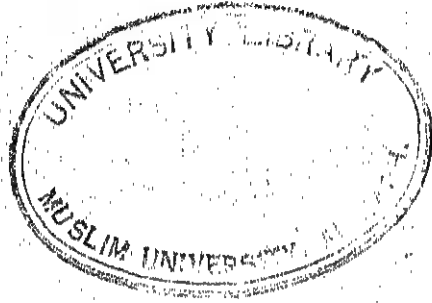
1902

دور و سیرے بارہ آئے

ستمبر ۱۹۴۸ء

قیمت

استقلال پریس لاہور میں باہتمام محمد صدیق پرنٹرز پبلشرز چھپ کر سندھ سگراکادمی کا
۵۸ ٹپیل روڈ لاہور سے شائع ہوئی۔



فہرس

۵

۱۱

۳۶

۴۶

دیباچہ
تصوف کی عظمت و مقبولیت

تصوف کی تعریف

تصوف کا ماحذ

تصوف کا ارتقاء

مسائل تصوف کا تجزیہ اور شاعری میں اس کا بیان

اردو شاعری کے موضوعات و اسالیب پر تصوف کا اثر



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

دیباچہ

اُردو شاعری میں عشق و جمال کے مجازی تصورات کی ترجمانی اس قدر شرح و بسط، تنوع اور دقیقہ آفرینی کے ساتھ ہو چکی ہے کہ وہ اس کا ایک انتیازی فن قرار پا گئی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ محبت کا جذبہ انسان کے تمام دوسرے جذبات سے فوری تر ہے، اور وسعت فکر و عمل کی جو گنجائشیں اس میں تلاش کی جاسکتی ہیں وہ کسی دوسرے جذبے میں دستیاب نہیں ہو سکتیں، ہمارے شعرا اے اس کوئے دلکشیا کی بہت خاک چھانی ہے اور اس زمین سے بکثرت لعل و جواہر نکال کر عروس سخن کو آراستہ کیا ہے، تصوف کی بنیاد عشق حقیقی پر قائم ہے اس لئے

اُس کو بھی عاشقانہ شاعری کا ایک ناگزیر عنصر بلکہ اس کا غانہ اور نگار کہا جاسکتا ہے، واردات مجاز کی بادۂ غام اس شیشہ میں اگر چہ نہ ہو جاتی ہے اور اس کا رنگ و کیفیت معراج لطافت تک پہنچ جاتا ہے، یہی سبب ہے کہ ہماری شاعری اپنے اہم و لاوت ہی سے آغوش نصرت میں پرورش پاتی رہی اور آج بھی اس کے ظلِ عاطفت میں اپنے شباب کی منزلوں کو طے کرتی ہوئی آگے بڑھ رہی ہے، غافلانہ رجحانات اس میں اس طرح جاگزیں ہو گئے ہیں کہ دورِ حاضر کی مادیت و انہ فضا میں بھی ان میں کسی نمایاں کمی کے آثار نظر نہیں آتے۔

صنفِ مرثیہ سے قطع نظر کرتے ہوئے اردو شاعری کی کوئی ایسی صنف نہیں جس میں تصوف کے مسائل کم و بیش ادا نہ کئے گئے ہوں، تصانیفِ تشبیہی میں اخلاق و معرفت کے مضامین بعض موضوعوں پر نہایت تفصیل سے باندھے جا چکے ہیں، اگر ان تمام مضامین کو یکجا کیا جائے تو اخلاقیات و عرفانیات کا ایک اچھا خاصہ ضابطہ ترتیب دیا جاسکتا ہے، کچھ مثنویاں محض اسی موضوع پر کہی گئی ہیں، ہمارے ادب میں ایسی مثنوی تو کوئی نہیں جو مولانا جلال الدین رومی کی شہرہ آفاق مثنوی یا محمود شبستری کی مثنوی گلشنِ راز کے مقابلے میں رکھی جاسکے، البتہ اردو غزلوں میں صوفیانہ مسائل اس کثرت و تکرار اور شدت سے قلمبند ہو چکے ہیں کہ وہ اپنی غزلوں کے مقابلے میں فخر و ناز کے ساتھ پیش کی جاسکتی ہیں، تصوف ہمارے پیکرِ غزل میں روحِ بن کہ سما چکا ہے اور اس کے ہر رنگ و پے میں جادوی وساری ہے، اُس نے غزل کے تنجیلات، اور اس کے اسالیب کو طرح طرح سے متاثر کیا ہے اور بعض صورتوں میں اس کو فکر و خیال کی اعجاز آفریں بلند یوں تک

پہنچا دیا ہے۔

تصوف کے مسائل اور اس کے مصطلحات اردو شاعری خصوصاً غزل میں بار بار وار و پھرتے رہتے ہیں، ساتھ ہی بعض اشعار میں غزل کی لطافت و رنگینی فن شاعری کا معجزہ معلوم ہوتی ہے، اور یہ بات یقین کے ساتھ منہیں کر کے بتانا مشکل ہو جاتی ہے کہ ان کا موضوع عاشقانہ ہے یا عارفانہ، وحدت وجودی و شہرہ دی عرفان نفس، قتال نفس، تسلیم و رضا، عظمت انسانی، ترک علاق، حقیقت و مجاز، جبر و قدر جیسے بہت سے مسئلے بے شمار پہلوؤں کے ساتھ نہایت شعراء سے ادا ہونے چلے آتے ہیں، اردو شاعری اس حیثیت سے سخن پردازان ایران کے قائم کئے ہوئے راستے پر نہایت استواری سے گامزن رہی ہے، مولانا شبلی فراز نے ہیں کہ وحدت وجود کا مسئلہ میر تقی میر کا شاعری ہے، شعراء نے ایران نے اس کو سیکڑوں ہزاروں اسباب سے نظم کیا ہے، اور بہ ظاہر امینا معلوم ہوتا ہے کہ اب اس میں کوئی نیا پہلو نکالنا نہایت دشوار ہے، لیکن اردو شعرا نے اس خیال کو باطل کر دیا، اس میں ایسی ایسی جدتیں پیدا کیں اور بیان کے ایسے ایسے پیرائے اختیار کئے ہیں کہ عقل و نگاہ جاتی ہے اور اسی ایک مسئلہ پر کیا موقوف ہے تمام دوسرے مسائل کے بیان میں بھی ایسے ہی تھمیں آفریں کمالات کے نمونے دستیاب ہوتے ہیں۔

خواندگان ادب روز و شب اشعار کا مطالعہ کرتے رہتے ہیں لیکن چونکہ ان میں سے بعض لوگ مسائل تصوف سے گہری واقفیت نہیں رکھتے اس لئے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جہاں ان مسائل کے نازک پہلو مضمون ہوتے ہیں وہاں طبیعت

پورے طور پر محفوظ نہیں ہوتی بلکہ بعض اوقات ایک الجھن پیدا ہو جاتی ہے، مثال کے طور پر یوں سمجھئے، توحید وجودی کا مسئلہ علم تصوف میں جتنا اہم اور با عظمت ہے اتنا ہی دقت اور پیچیدہ بھی ہے، علامہ شبلی مرحوم کے تخریر علمی سے کون آشنا نہیں ہے، انہوں نے اس کے متعلق ان خیالات کا اظہار فرمایا ہے۔
 ”ہم نے اس مسئلہ پر شیخ محی الدین اکبر کی تخریریں دیکھی ہیں، مولانا عبدالحی بحر العلوم اور غلام بیگ نے جو مستقل رسالے اس مسئلہ پر لکھے ہیں وہ بھی ہمارے پیش نظر ہیں، لیکن ہم ان کے سمجھنے سے عاجز ہیں جو کچھ ان بزرگوں نے لکھا ہے ہمارے صوفی شعرا نے اس سے زیادہ صاف اور روشن لکھا ہے۔“

مولانا نے مرحوم نے جو کچھ لکھا ہے وہ ان کے انکسار نفس پر دلالت کرتا ہے تحقیقاً انہوں نے مسئلہ توحید کو غیب سمجھا ہے اور جا بجا بڑی لطافت سے سمجھایا ہے، لیکن ان کے بیان سے دو باتیں ضرور واضح ہو جاتی ہیں، ایک یہ کہ وحدت وجود کا مسئلہ آسان نہیں بلکہ بہت دشوار ہے، دوسرے یہ کہ نثر میں اس کا بیان خشک اور پیچیدہ اور نظم میں سہل اور کیف آفرین بن جاتا ہے، یہ سب کچھ سہی لیکن اگر علمی طور پر بھی اس کو کسی حد تک سمجھ لیا جائے تو اس کا شاعرانہ بیان مزید لطیف و سوز پیدا کر سکتا ہے، تصوف کے دوسرے مسائل اگرچہ اتنے نازک نہیں ہیں لیکن ان کے متعدد پہلو بھی علمی مباحث کے بغیر کس و ناکس کی سمجھ میں نہیں آتے۔

زیر نظر سبب میں اس امر کی کوشش کی گئی ہے کہ تصور و خیال کے وہ مسائل جو اردو شاعری میں بکثرت نظم کئے جا چکے ہیں ان کو توحیدیات صوفیاء کی روشنی

میں فدا سلجھا کر ایسی زبان میں بیان کر دیا جائے کہ شائقین ادب اُن کو آسانی کے ساتھ سمجھ کر حظ و انبساط حاصل کر سکیں، صوفیائے کرام نے اپنی تصانیف میں ان مسائل پر سیر حاصل بخش کی ہیں اور دقیقہ آفرینوں کے انبار لگا دیئے ہیں، لیکن ان میں کہیں کہیں غیر معمولی پیچیدگی بھی پیدا ہو جاتی ہے اور علمی و فنی اصطلاحات ان کو بہت زیادہ مشکل بنا دیتی ہیں۔ ہمارا مقصد ان مسائل کی روشنگاری کرنا اور ان کو پوری تفصیل سے بیان کرنا نہیں ہے بلکہ ہم صرف ان کے وہ رخ پیش کرنا چاہتے ہیں جو کلام شعرا میں جگہ پاتے رہے ہیں، خیالی اور روحانی مباحث کو عام طبائع شوق و رغبت سے قبول نہیں کرتے، اس لئے اس بات کا خاص خیال رکھا گیا ہے کہ ضروری باتیں بھی بیان کر دی جائیں اور سلسلہ بحث میں ناظرین کی دلچسپی کا سامان بھی مہیا ہوتا چلا جائے۔

اس مقام پر یہ بات کہہ دینا ضروری ہے کہ اس تصنیف میں اہل تصوف کے اسرار باطن کو بے نقاب کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی ہے، تصوف کے روحانی اور جذباتی مقامات نہ کتابوں سے سمجھے جاسکتے ہیں نہ ان کے ذریعہ سمجھے جاسکتے ہیں، تصوف علم سینہ ہے علم سفینہ نہیں، اراقم الحروف کو اس میں مطلق دخل نہیں، اور نہ اس کو بیان کرنے کا دعویٰ کیا گیا ہے، یہاں تو صرف ان مسائل کی تصوف کا ذکر کرنا ہے جو صوفیائے شاعری میں راہ پاتے رہے ہیں، اور جن کو خود حضرات صوفیاء نے اپنی تصنیفات میں شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے، بالفاظ دیگر موجودہ تصنیف میں قلوب تصوف کی گہرائیوں تک پہنچنا مقصود نہیں ہے بلکہ صرف عقلی تصوف کا تعارف کرنا منظور ہے، ہمیں اس مقام پر اس کے

دل سے مطلب نہیں بلکہ دماغ سے سر و کا ہے۔

نہید میں پہلے تصوف کی اہمیت و عظمت پر بحث کی گئی ہے، اس میں ہم نے تصوف کو صرف اسلامی تصور میں محدود نہیں کیا ہے، بلکہ اس کو اس کے اُنفاقی مفہوم میں پیش کیا گیا ہے، اس نقطہ خیال کو ابہام سے محفّہ و بار کھٹنے کے لئے تصوف کے ساتھ ساتھ بقدر ضرورت روحانیت اور باطنیت کے الفاظ بھی جگہ جگہ استعمال کئے ہیں، اُنکے چل کر تصوف و شاعری کا باہمی تعلق، تصوف کی تعریف، وجہ تسمیہ اس کے ماخذ کے مشہور نظریے، اور اس کی تاریخ اور تدریجی نشو و نما سے بحث کی گئی ہے، پھر مسائل تصوف کا علمی طریقہ تجزیہ کیا گیا ہے اور اس کے بعد شعرائے قدیم و جدید کے جدیدہ اشعار سے ہر مسئلہ کے مختلف گوشوں کی تفسیح کی گئی ہے، آخر میں تصوف سے اردو شاعری جس جس طرح متاثر ہوئی ہے اس کو تفصیلی مطالب اور ضروری مثالوں سے واضح کیا گیا ہے۔

اشعار عام طور پر غزلوں سے اخذ کئے گئے ہیں، جن شعرائے کلام سے زیادہ تر ایسے اشعار کا انتخاب کیا گیا ہے وہ دلی، امیر، درد، مصطفیٰ، انیس، غالب، ذوق، اکبر، فانی، اصغر اور جگر ہیں، اس تصنیف میں چونکہ کلاسیکی نظریات تصوف سے بحث کی گئی ہے اس لئے علامہ انبیا کی مرحوم کے کلام کو عمداً شامل نہیں کیا گیا ہے، علامہ مغفور کے یہاں نظریات تصوف میں کچھ ایسی جدیدیں ہیں کہ ان کی شرح و بسط کیلئے ایک علیحدہ تصنیف کی ضرورت ہے۔

جن کتب و رسائل سے اس تصنیف کی تیاری میں مدد کی گئی ہے انکی فہرست کتابیات کے تحت اس پیش کردہ گئی ہے۔

Bibliography

تصوف کی عظمت و مقبولیت

تصوف کی تعریف میں اگرچہ بے انتہا اختلافات و تنازعات ہیں لیکن اہل تصوف و باطنیت کے حالات سے اتنی بات یقین کے ساتھ ذہن نشین ہو جاتی ہے کہ تصوف و باطنیت میں فوق و وجدان، محبت و شفقت کی مرکزی حیثیت رکھتے ہیں، بساط ارض پر متعدد اقوام آباد چلی آتی ہیں جو اپنے لون و لسان، تمدن و معاشرت وغیرہ کے اعتبار سے سطحی اختلاف ہی نہیں بلکہ بعد المشرقین رکھتی ہیں، لیکن اس اختلاف میں ایک ایسا رنگ استواء بھی ملتا ہے جو عالم انسانیت کی سرشت میں جاگزیں ہے، ساکنان ارض میں سے ایک تنفس بھی ایسا نہیں

جس کے سینے میں دل نہ ہو، نگار خانہ عالم اپنی گونا گوں رعنائیوں کے ساتھ محو
 ویرانی ہے، نور سحر، رنگ شفق، سلک کہکشاں، ہنگامہ روز، سکوت شب،
 نغمہ آبشار، فساد کو ہمسایوں تو سب اپنے اپنے مقام پر دعوت کبوت و
 نظروے رہے ہیں، لیکن داد و درود گار کی وہ پسندیدہ تزیین مخلوق جس کی
 تخلیق احسن تقدیم میں واقع ہوئی ہے، خود اپنے بنائے جنس کے لئے
 سب سے زیادہ و لطیف و پسندیدہ بنی ہوئی ہے، بے شمار ہیں وہ لوگ جو شفیقہ
 "لب لعل" و "خط رنگاری" بنا کر مستقل محبت میں پا بجولاں لائے گئے ہیں —
 لعنات ملک فریب کا خم بعد بلند وہ فتنہ بے پناہ ہے جو اپنے صید کو حدود و
 حرم سے بھی کھینچ لاتا ہے۔ اس محبت میں انسان کے ساتھ ساتھ مخلوقات
 کا خلق کائنات سے بھی ایک رشتہ قائم ہو چکا ہے جو کبھی کبھی عبودیت و معرقت
 سے آگے بڑھ کر محبت و الہانہ کی شکل اختیار کر لیتا ہے، یہ رشتہ محبت کبھی
 بلا واسطہ قائم ہو جاتا ہے، لیکن کبھی صاحبان دل "زیبہ معشوق مجازی" سے بھی
 و بام حقیقت تک پہنچ جاتے ہیں، اگرچہ دنیا میں متعدد مذہب جاری ہیں، لیکن
 ہر اس مذہب میں جو وجود باری تعالیٰ کو کسی نہ کسی شکل سے تسلیم کر چکا ہے،
 کچھ لوگ ضرور ایسے ملتے ہیں جو میخانہ "معشوق خدا" کے میخانہ بن چکے ہیں، ان میں
 سے بعض ایسے ہیں جو پیر میکدہ کے حلقہ ارادت میں داخل ہونے کے باوجود
 شیخ حرم سے بھی کوئی صورت مفاہمت کی معلوم کر لیتے ہیں، لیکن چند نفوس
 ایسے بھی ہوتے ہیں جو افراط و تفریط میں نکلیں، انہیں اور قوانین شرع
 کی پابندیوں سے آزاد ہو جاتے ہیں، ایسے لوگ حدود و حرم سے یہ کہتے ہوئے

گور جاتے ہیں۔

دھرم فرسودہ نہیں شایان ارباب نظر
اب کوئی منظر بلند از کفر و اسباب دیکھئے

ایشیا کی سرزمین وہ سرزمین مقدس ہے جہاں سے دنیا کے قریب قریب
تمام مذاہب جلیلہ جاری ہوئے ہیں اور آفتاب روحانیت اکثر اسی افق
نورانی سے طلوع ہوا ہے، مصر و عرب، ایران و چین و ہندوستان اپنی باطنی
اور روحانی تعلیمات کے اعتبار سے تمام ممالک عالم میں ممتاز حیثیت رکھتے
ہیں (۱) اس لئے اگر ان ممالک میں تصوف و روحانیت کا یادگار گرم رہا ہے تو کوئی تعجب
کا مقام نہیں بحیرت تو اس بات پر ہوتی ہے کہ یورپ بھی اپنی موجودہ مادہ پرستی کے
باوجود باطنی مسالک اور روحانی میلانات و مشاغل سے محصور رہا ہے قدیم اہل
یونان کی ناسنیت Gnosticism
اور فیثی لون کا Quietism
میدیم کائیس اعتکاف و انزوا

راہچیں ہیں تصوف (TAO) کے نام سے قائم کیا گیا، اس بید کا بانی Lao Tse تھا اس کا
زمانہ ساتویں صدی قبل مسیح بیان کیا جاتا ہے، آئینہ تصوف ص ۱۹-۲۰ مصر میں
اشراقیت جدید عرب و ایران میں اسلامی تصوف اور ہندوستان میں فلسفہ
ویدانتہ روحانی تعلیمات کے علمبردار رہے ہیں تفصیل آئندہ صفحات میں پیش
کی جائے گی۔

مولیناس کا Pietism
 المانیوں کا مسئلہ کشف
 Doctrine of Illuminati
 سونپیدان برگ کے
 Visions
 سب میں باطنی ذوق کا رفرار رہا ہے۔
 عیسائیوں کے بعض دیگر فرقوں میں بھی روحانی ترقی کا ذوق و شوق موجود رہا ہے
 Fischer
 کہتا ہے کہ مچلرٹ
 Michelet

جس کا سال ولادت ۱۷۹۸ء عیسوی ہے المان کو جو کہ مادیت کا مرکز ہے، یورپ کا ہندوستان کہا کرتا تھا جس سے اس کا مفہم یہ تھا کہ المانی الہیات اور باطنی روحانی تفکرات میں اس درجہ محو و مستغرق رہتے تھے کہ ان کو مادی طاقتوں کے مسائل میں دلچسپی لینے کا موقع بہت کم ملتا تھا (۲) حکیم قشاشورٹ نے اپنے تلامذہ کے لئے پانچ سال تک خاموش رہنے کی تعلیم لازمی قرار دیدی تھی جس کے بعد وہ ان کو اپنے روحانی مسلک میں داخل ہونے کی اجازت دیتا تھا (۳) اسی طرح عہد وسطیٰ کے کئی عہدوں کے صوفیاء کے نزدیک تصوف مذہب یا طینی کا نام تھا اور اس کے بالعموم علم و مشاہدات و تفکرات سے حاصل کیا جاتا تھا علم کلام کہلاتا تھا جس میں بحث و مباحثہ کا سلسلہ جاری رہتا تھا (۴)

(۱) Hughe's Dictionary of Islam p. 426

(۲) Islamic civilization p. 62

(۳) Studies in Tasawwuf p. 118

(۴) Studies in Tasawwuf p. 119

میں

ان بیانات سے صوفیاء و باطنی ذوق کی وسعت و قبولیت اور ہمہ گیری کا جو اندازہ ہوتا ہے وہ صاف صاف بتاتا ہے کہ یہ جذبہ انسان میں نظر ثا و بعثت ہوا ہے، یہ جب اپنی قوتوں کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے تو اوبیت کی تمام بندشیں ٹوٹ جاتی ہیں اور کائنات گویا ایک روح لطیف میں تحلیل ہو جاتی ہے۔ باطنیت ایک قوی عمل تنویم ہے جس کا معمول بے ارادہ محو خواب ہو کر مناظر مطہر کی سیاحت کرنا ہے، کلید محبت خزانہ روحانی کے ابواب کھول دیتی ہے اور ہم وہاں پہنچ جاتے ہیں جہاں سے ہم کو "سفر ہمارا ہی خبر نہیں آتی"۔

ہمارے پیش نظر ایسی مشغول مثالیں ہیں جہاں اس شعلہ محبت سے انسانی قلب بچشمِ نون میں خاکستر ہو کر رہ گئے ہیں۔ حضرت ابراہیم بن ادہم نے اسی برقی فلسفہ کی منجلی محسوس کر کے ذرا سی دیر میں سخت ذراچ شامی پر چٹو کر مار دی (۱) اسی طرح خواجہ فرید الدین عطار کو چند لمحات میں سرشتہ محبت و معرفت مل گیا، عطار کی دوکان کرتے تھے، ایک روز ایک فقیر آیا خواجہ سے کہنے لگا کیوں فضول وقت ضائع کرتے ہو، انہوں نے جواب دیا جاؤ اپنا راستہ، اس نے کہا تم اپنی فکر کرو میرا جانا کیا مشکل ہے، یہ کہہ کے وہیں لیٹ گیا، خواجہ کے جواٹھ کر دیکھا تو راصل الحق ہو چکا تھا، عورت طاری ہوئی اور دوکان راہ خدا میں لٹا دی اور کاروبار چھوڑ کر فقیر ہو گئے۔ (۲) تصوف کا جذبہ ایک شعلہ جانسوز ہے اس کا مقام وہ ہے جہاں

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تذکرۃ الاولیاء باب یازدہم

(۲) فتاویٰ عجیم ص ۸۲-۸۱

انسان کے ارادہ میں غیر معمولی سختگی نظر آنے لگتی ہے اس میں آگ سے زیادہ گرمی اور سیلاب سے زیادہ اضطراب پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی رفتار و رفتار سے ایک حیرت انگیز قدرت کا پتہ چلتا ہے۔ اور گاہ گاہ اس سے ایسے آثار اضطراب ظاہر ہوتے ہیں جو عجیب و غریب ہونے کے ساتھ ساتھ بہت زیادہ دلپذیر اور عبرت بخش بھی ہوتے ہیں ہست و نیست وجود و عدم کی متضاد کیفیات اسکو ایک ایسی خصوصیت عطا کر دیتی ہیں کہ عام نگاہیں اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ یہ سب ممکنات مختصر یہ ہے کہ جو اس عالم آشنا "کا آشنا ہوا وہ بیگانہ ہر کے سامنے یہاں سے جدا ہوا ملک راہ حجت دنیا میں رہنے کے باوجود اپنے وجود کو دنیا سے علیحدہ دیکھتا ہے مرزا غالب فرماتے ہیں۔

ہم بعالم زابل عالم برکت را افتادہ ام
چوں امام سجدہ بیرون از شمار افتادہ ام

صوفی عالم کثرت میں وحدت ہی وحدت مشاہدہ کرتا ہے اس کو تمام صوفیاء کا اختلاف میں ایک معنوی توازن اور یکسانیت نظر آتی ہے، وہ اپنے مشاہدات کی کیفیت عقل و استدلال سے دوسروں کو سمجھا نہیں سکتا، البتہ اگر وہ اس کے مقام پر پہنچ جائیں تو وہ اپنے مشاہدات کی لذت سے ان کو آشنا کر سکتا ہے، عقل اس کے نزدیک صرف مادی مسائل سمجھنے کے لئے عطا کی گئی ہے مسائل روحانی عقل کی حدود میں آسکتے ہیں عقل وہاں بیکار ہے اس لئے کہ ہمیں کسی شے کا ذہنی علم اس کو خارجی طور پر دیکھنے اور سری انشاء سے اس کا مقابلہ کرنے، اس کا تجزیہ اور تعریف کرنے سے حاصل ہوتا ہے، یہ صورتیں صرف مادی

عقل و عبادت کے ساتھ جو جس کی بنا پر ہے وہاں اس کا
 پہلا وہ دوزخ میں ہے جس کی بنا پر ہے وہاں اس کا
 ایشیا میں ممکن ہو سکتی ہیں جس کی بنا پر ہے وہاں اس کا
 جب ہم خود ہی نہیں بن جائیں اگر ہم جنت کو سمجھنا چاہتے ہیں تو جنت کے
 دیکھیں اگر نعمت کو جانتا ہے تو نعمت کے ہیں اسی طرح اگر عرفان خدا حاصل کرنا
 ہے تو ہم کو مظہر خدا بن جانا چاہیے ۱۱

صوفی جب ایسے شادمان کی طرف دعوت دیتا ہے تو ناواقف لوگ فطرتاً
 کے بیان پر اظہار اذاعتقاد کرتے ہیں وہ ایک ایسے شخص کی حیثیت رکھتا ہے
 جس کو بے بصارت لوگوں کی دنیا میں بیکار ایک دنیا کی جستجو کی گئی ہو اور جو
 آفتاب کا منظر دیکھ کر اور اس کی دنیا گسٹری سے پیچھے ہو کر اپنے مشاہدات کی
 کیفیت اپنے نابینا رفیقوں کو اپنے ناکان الفاظ میں سمجھانے کی کوشش کرتا
 ہے یقیناً اس کا بیان سننے والوں کو غیر معقول اور بے ربط معلوم ہوگا لیکن
 پرشبہ بھی مکمل نہیں اس لئے کہ صوفی اس شخص سے بعض حالات میں مختلف
 ہے اول تو یہ کہ وہ بالکل تنہا ہے صوفی تنہا نہیں تمام احوال و احوال
 کچھ عموماً ان ایسے موجود ہیں جن کو باطنی نظاموں کا موقع ملتا رہا ہے اور
 ان کی شخصیات اور ماحول کے اختلاف کے باوجود ان کے مشاہدات کی کیفیت
 سیرت انگیز طور پر ملتی جلتی نظر آتی ہیں دوسرے یہ کہ کائنات محروس بصارت
 لوگوں ہی سے آباد نہیں اس میں اہل نظر بھی موجود ہیں۔ اس لئے صوفی بنی
 نوع انسان کو اپنی طرف متوجہ رکھتے ہیں اس کا مہربان ہرگز نہ ہوتا اگر حقیقت

الغرض
 ۱۱/۱۱/۱۱

شرقی کہ بکثرت ایسے لوگ ملتے رہتے ہیں جن میں صرف پانچ صلاحتیں
Mystical germ موجود ہے جو ان کے پیغامات کا خیر مقدم کرتی

رہتی ہے۔

یہی باعث ہے کہ یکیش خاص جو ترک رسوم پر قائم ہے ظاہری اختلافات
کی اہمیت کو رائے کر دیتا ہے سب انسان خدا سے واحد کی مخلوق ہیں اس سبب
ملکین اسی کی امتلاشی ہیں تو پھر طریقہ ہائے جستجو کا اختلاف باہمی کشش کا جذبہ
کیوں قرار دیا جائے تمام راہیں ایک ہی منزل پر منتہی ہوتی ہیں جس سے ایک
عام ملت انسانی کا تصور نشوونما پاتا ہے جو تمام عالم پر محیط ہے یہی وہ مقام
ہے جہاں راہنما کبیر انسانی و روحی سینٹ انگلائیں اور اکہارٹ ایک ہی
آزمگ میں مصروف تفسیر سرائی ہیں یہاں یہودیت۔ مجوسیت اسلام و
نصرانیت وغیرہ سب ملکین ایک مرکز پر مجتمع ہو جاتی ہیں۔ اور تاریخ عالم تنہا
خیالات کے ایسے روشن نمونے پیش کرتی ہے جہاں انسانیت اپنے منتہا
عروج پر پہنچ کر انوار کی اہمیت و عظمت اور اس کی عالمگیر شمس کا
مہر و نور اپنے تابے یہ بلکہ ہر دور زمان و مکان سے ماورا ہے مشرق و مغرب
ہر دور و ہر دور و مکان کے اہل باطن کا نقطہ جستجو ایک ہی ہے اس سبب
اکہارٹ اہل احوال اور قابل تغیر حشر حقیقت کے شینا اور اسی کے متلاکشی
اگرچہ کتنا ہے کہ لوگ تو دنیا کا ہر انسان کسی نہ کسی وقت اس پر پڑے ہر

قد
م
۸۱/۸

اٹلہ حقیقت کے وہ محبت میں اسیر ہو کر رہتا ہے شاعر ہو یا سائنس دان
 عام کاروباری آدمی ہو یا نکتہ سیخ فلسفی عام اس سے کہ اس ناظرہ ناز آفریں
 کے دیلوریت خاطر غماہ کامیاب ہو گا ہرگز ہو گا ہو، پھر بھی اپنے زاویہ خیال اور معیار
 سعی کے مطابق کسی نہ کسی نتیجہ پر ضرور پہنچتا ہے لیکن ان سب میں ایسا ایک
 بھی نہیں رہتا جو دنیا کو اس بات کا یقین دلا سکے کہ اس نے اس حقیقت مطلقہ
 کو معلوم کر لیا ہے یا اس کو سنا ہے آکر دیکھا ہے لیکن اگر ہم صرف اپنے عالم
 کے ان اقوال کو تسلیم کر لیں جو انہوں نے یقین اور سچائی کے عجیب و غریب
 احوال میں پیش کیے ہیں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ وہ روح انسانی اور حقیقت
 مطلقہ کے مابین ایک بلا واسطہ تعلق قائم کرتے ہیں کامیاب ہو چکے ہیں جس کا
 میں کسی اور کہ کامیابی نہیں ہو سکی تاہل باطن کہتے ہیں کہ یہی وہ لازمی سرشت
 اور حقیقت ہے نہاں ہے جو انسان کے ذوق و شوق کا مقصد ہو سکتی ہے اور
 یہی وہ نفس الہی ہے جس کے حصول کی کوشش کرنا اس کے لئے لازمی قرار
 دی جا سکتی ہے اگرچہ اصل کہنا ہے کہ صوفی ہماری تعبیر کے اس قدر متفق ہیں
 جتنے وہ لوگ جو ایسے ممالک غیر معلوم کا حال معلوم کرتے ہیں جن کا پتہ چلانے
 کی قوت و صلاحیت سے ہم محروم ہیں یا وہ عالم روحانی کا سراغ لگانے والے
 ہیں اور صرف اس سبب سے کہ ہم ان مواقع اور ارتقاہات ہمت سے محروم
 ہیں جو ایسے کام کرنے والوں کے لئے ضروری ہوتے ہیں جنہیں اس بات کا متعلق
 کسی طرح حاصل نہیں ہوتا کہ ہم ان کے انکشافات کی صورت سے انکار کر سکیں (۱۱)

ہم ہر قسم قوت سے قوت کی اور عدم معلومات سے دعویٰ معلومات کی تردید نہیں
 کر سکتے، امور فیوں کے مجموعے کی سہی قدرت ہے جو اکثر فلسفہ کی تصویر میں پیرایہ
 ہوئے سائنس کے رنگ اور محدود کو چہرے میں جھٹکتے ہوئے اور غریبی خلفشار
 اور رزم آرائیوں سے اکتائے ہوئے دماغوں کو اپنی طرف مائل کر لیتی ہے اس
 کی وجہ عام پر طرف سے صدا کے لبیک بلند ہوتی ہے اور اس کے حضور
 ہر پہنچ کر منتظر اور پریشان طبیعت سکون و طماننت حاصل کر لیتی ہیں۔

تصوف کا تعلق شاعری کے ساتھ | کہ تصوف و باطنیت ایک ذوقی

وجودانی کیفیت کا نام ہے اس لئے حضرات صوفیاء کے طرز کلام میں عام
 طور پر جذبات مضطرب کی رنگ آمیزیاں ہوتی ہیں ان کے بیانات میں ذوق
 و شوق کی تیز جلیاں و ڈھری ہوئی ہوتی ہیں شریک خلش اور باقاعدگی ان لطافتوں
 کی شکل نہیں ہو سکتی جو جذبات جھٹ میں پوشیدہ ہوتی ہیں وہ زیادہ سے
 زیادہ اس کے اندر آدنی مباحث کی ترجمانی کر سکتی ہے اور ان میں
 بھی وہ خاص خاص اصطلاحات کی درست نگہ ہے جن کے بغیر اس مشکل سے
 عہد ہر تا کسی طرز میں نہیں شاعری چونکہ خود ذوق و وجدان کی آواز
 ہے اس لیے وہ جذباتی لطافتوں کی ترجمانی کا حق بطرز احسن ادا کر سکتی ہے تشو
 اور شاعری اپنی اس قریبی مشابہت کی بنا پر ایک دوسرے سے ہم آغوش
 نظر آتے ہیں تصوف و شعر شاعرانہ کی ایک ایسی شکل ہے اور شاعری ذوق صوفی
 کی ایک والہانہ صورت کہی جا سکتی ہے، ہر صوفی ذوق شعر سے اور ہر شاعر

تصرف سے فطری لگاؤ رکھتا ہے حقیقت یہ ہے کہ تصرف و شاعری میں ان کے
 باہمی اشتراک و وحدانیت کے سبب سے ایک ایسا بنیادی رابطہ اتحاد قائم ہو جو
 کسی حالت میں منقطع نہیں کیا جاسکتا۔

اہل تصرف جذبات کی دنیا میں رہتے ہیں جس میں وہ ہمیشہ حسن و برکت
 کا مشاہدہ کرتے ہیں اودان پر فوق و مستی کی کیفیات طاری رہتی ہیں اس عالم
 پیوند میں وہ اکثر ایسے کلمات کہہ جاتے ہیں جو بعض اوقات حدود و شریعت سے
 بھی متجاوز ہو جاتے ہیں ان کو اصطلاح تصرف میں شطیحات کہتے ہیں یہ
 کلمات نہایت عجیب و غریب ہوتے ہیں اور متکلم کی انتہائی شیعگی و مستی
 کی شہادت دیتے ہیں ان میں سے بعض کی عقل تاویل کی جاسکتی ہے لیکن بعض
 ایسے بھی ہوتے ہیں جن کے رموز نہاں سمجھا کر بیان نہیں کئے جاسکتے اھو فیائے
 کرام کے ہر کلام میں ایسے کلمات بکثرت ملتے ہیں ان میں سے بعض نہایت دلچسپ
 ہیں یہاں چند ایسے شطیحات نقل کئے جاتے ہیں جو قابل تشریح ہیں۔

(۱) فقہائے یمن کی ایک جماعت حضرت ابوالخیر بن جبلی کی خدمت میں
 کچھ مسائل لے کر آئی۔ جب اس جماعت کے لوگ آپ کے قریب پہنچے تو آپ نے
 ارشاد فرمایا "ان لوگوں کو مر جیبا جو میرے بندے کے بندے ہیں اظہار ہے
 کہ انے والے اپنے آپ کو بندہ خدا سمجھتے تھے اس لئے انہوں نے ان کلمات
 کو بہت نا پسند کیا" اسی حالت نامہ تنگی میں پھر وہ لوگ حضرت اسماعیل بن محمد
 حضرمی سے ملے اور شیخ ابوالعیش کے کلمات نقل کر کے ان کی شکایت کی
 وہ منہ سے اور فرمایا کہ تم لوگ سمجھے نہیں شیخ نے بالکل سچ کہا ہے بات یہ ہے

میں بالکل فوت ہو جائیں اور اس کی نسبت سب سے منقطع ہو جائے۔ (۱)
 (۲) حضرت جنیدؒ کی خانقاہ میں ایک فقیر سیاح کلیم پہنچا کہ آج جنیدؒ نے
 اس سے اس کی مائتم واری اور سیاح پوشی کا سبب پوچھا اس نے کہا کہ میرے
 خدا کی وفات ہو گئی ہے۔ اس پر حضرت جنیدؒ نے تین مرتبہ اس کو باہر نکل جانے
 کا حکم دیا لیکن فقیر نے تعمیل نہ کی، پھر تھی بار اس سے کہا گیا کہ وہ اپنے کلام کی
 تشریح و تفسیر کرے، فقیر نے اس سے کہا کہ اس بات کو نہ سمجھتا ہوں کہ میرا نفس
 منظر خدا ہے میں نے اس کو قتل کر دیا ہے اور اس لئے اب میں اس کا
 ماتم واد ہوں۔ (۲)

قرآن مجید میں شرطیات اقوال صدوقیہ کے مطابق قرآن کریم میں بھی
 بعض آیات ایسی ہیں جن میں شرطیات کا
 انداز پایا جاتا ہے، مثلاً

(۱) هُوَ الْاَوَّلُ هُوَ الْاٰخِرُ هُوَ الظَّاهِرُ هُوَ الْبَاطِنُ (دو ہی اول ہے
 وہی آخر وہی ظاہر ہے وہی باطن) اس کا مفہوم یہ ہے کہ وجودات واحد ہی
 میں منحصر ہے، حضرت واسطی کہتے ہیں کہ اس آیت میں خداوند عالم نے کسی
 دوسری چیز کے واسطے وجود نہ چھوڑا بلکہ نام خود ہی لیا۔ (۲)
 (۲) قَاتِلُوا دُجَاتِمْ فَجِئَ اللّٰهُ دُجِسْ طَرَفٌ مِّنْهُ كَرِهَ اللّٰهُ مَا تَكْفُرُ بِهٖ
 صوفیوں کے نزدیک ارشاد خدا کا یہ مفہوم ہے کہ جس طرف منہ کر دے میرا منہ ہے یعنی نہارا
 منہ میرا منہ ہے۔ (۳)

(۱) اردو ترجمہ کشف المحجوب ص ۴۹ (۲) Studies in Tasawwuf P ۲۹

(۳) اردو ترجمہ حقائق العارفین ص ۴۸ (۴) اردو ترجمہ حقائق العارفین ص ۴۸

(۳) وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (عبادت کر اپنے رب کی
 پہچان تک کہ تجھ کو یقین پیدا ہو جائے) حضرت عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ اس آیت
 کے متعلق فرماتے ہیں: ہرگز بعد از شناخت و معرفت عبادت می کند تحقیق شرک
 می کند، یعنی جو خدا کی شناخت و معرفت کے بعد عبادت کرتا ہے وہ یقیناً
 شریک نہ کرتا ہے۔ ”عبادت سے مراد وصال اور قرب الہی ہے، وصال پرستے
 کے بعد یہ وصال کی ضرورت نہیں ہوا کرتی، کیونکہ غایت طلب پوری ہو جاتی
 ہے۔۔۔ تکمیل عطیہ پر خواہش عطیہ شرک اور کفران نعمت ہے، اور وصال کی
 صورت میں عبادت یعنی طلب کا سبب ختم ہو جاتا ہے۔“ (۱)

احادیث میں شطحیات | اسی طرح پیغمبر اسلام کی بعض احادیث بھی
 شطحیات میں شمار کی جاتی ہیں۔

(۱) يَخْلُقُ اللَّهُ أَزْوَاجًا مُّطَهَّرَةً (اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا) (۲)
 (۲) إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا أَكْمَلَتْ لِيُخَوِّجَ مِنْهُ رُوحَ خَلْقِهِ (جب خدا کسی کو
 دوست رکھتا ہے تو کوئی گناہ اس کو ضرر نہیں پہنچاتا، اس لئے کہ پھر اس کا
 ہر فعل خدا کا فعل ہو جاتا ہے) (۳)
 اب چند ایسے شطحیات نقل کئے جاتے ہیں جن کی تاویل و تشریح اقوال
 سنیو فیائیں دستیاب نہیں ہوتی۔

(۱) رسالہ صوفی بابت اپریل ۱۹۲۱ء ص ۱۸ و حسناتہ العارفین ص ۱۸

(۳) حسناتہ العارفین ص ۱۸

(۱) حضرت البرکۃ سطلی فرماتے ہیں "ایمان سبب نزدیکی خدا نیست و کفر موجب دوری از حق نہ" یعنی ایمان قربت خدا کا سبب نہیں اور کفر خدا سے دوری کا موجب نہیں (۱)

(۲) حضرت ابو الحسن کہتے ہیں "دو سال غم و اندوہ و کار غم" یعنی میں اپنے پروردگار سے دو سال چھوٹا ہوں (۲)

(۳) احمد غزالی فرماتے ہیں "فریقہ ماخذاً بولون است و سنت مارسلول بولون" یعنی ہماری فرقہ یہ ہے کہ خدا ہو جائیں اور سنت یہ ہے کہ رسول بن جائیں (۳)

شطحیات کے ان چند نمونوں سے یہ امر اچھی طرح واضح ہو گیا ہو گا کہ صوفیاء کے اقوال میں ایک قسم کی ندرت، آفرینشی، سیرت، انگیزی، مویشگانی، اور ایک قسم کی جذباتی منطق ہوتی ہے۔ ایسے جذبات و خیالات جن میں ایک مخصوص دلکشی ہوتی ہے جسے بشر کی بجائے نظم کی صورت اختیار کر لیتے ہیں تو ان کی قوت و تاثیر ندرت و رنگینی میں ایک لگھاڑ پیدا ہو جاتا ہے۔ شطحیات کی منطقی اورسانی خامیاں اور پیچیدگیاں شاعرانہ جوش و مزہ و نیت میں محو ہو کر حیرت سے زیادہ وجد و انبساط کا سحر یا یہ مہیا کر دیتی ہیں جو شش احساسات اور خلوص جذبات کی ترجمانی شعر ہی کے ذریعہ ہو سکتی ہے اگر کانا

(۱) رسالہ صوفی اہل بیت، اپریل ۱۹۲۱ء ص ۱ (۲) رسالہ صوفی اپریل ۱۹۲۱ء ص ۱

(۳) رسالہ صوفی ۲ ۲ ۲ ص ۱

عروض کا حسین توازن موفیا کے احساس جمال کو ایک آسودگی بخش اضطراب عطا کر دیتا ہے، مترنم صورت کی سامعہ تواضع کات فخر ہائے روحانی کے ساتھ دستک دہنی کا کام کرتی ہیں، اور شعر و سیرت کا یہ دلہلیف امتزاج صوفی کے جذبہ شوق کو مطمئن اور سیراب کر دیتا ہے۔

سلسلہ اس سلسلہ میں شعر و سیرت کے باہمی تعلق کی طرف توجہ کرنا بھی ضروری ہے۔ صوفی روح شاعری کے لئے ایک پیکر و لہزاز کی حیثیت رکھتی ہے، دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ شاعری ایک صوفی ہے جو الفاظ کا جامہ پہن لیتی ہے، صوفیوں کے قریب قریب تمام سلسلوں میں سماع کی زنجیر ایک عرصہ دراز سے رائج و پسندیدہ چلی آتی ہے، یقینی طور پر تو اس امر کا سراغ نہیں ملتا کہ پیشہ نگار یا فائدہ طور پر کس زمانے سے مشاغل صوفیاء میں شامل ہوا، لیکن عام خیال یہ ہے کہ مولانا جلال الدین رومی نے سب سے پہلے اس کو اندیا رکھا، وہ اپنے جذبہ شوق و متی میں رقص کیا کرتے تھے اور دوران رقص میں گن سے شعر پڑھتے جاتے تھے، مولانا ایک خاص سلسلہ رقص و رقص کے باقی بھی تھے جو مولویہ کے نام سے مشہور ہے، یہ شغل رقص و شعر خوانی آج تک ترک میں قائم ہے اور سلسلہ مولویہ کی خلافت خونیہ میں سلسلہ مولانا روم کے خاندان میں چلی آرہی ہے (۱) مولانا روم کا سال ولادت ۷۴۰ ھ ہجری ہے، اس لحاظ سے اس شغل کی ابتدا سائیس صدی ہجری میں قرار پاتی ہے، لیکن مزید تحقیقات سے پتہ چلتا ہے کہ تقریباً ۱۰۰۰ ہجری میں چوتھی صدی ہجری کے صوفیاء میں سماع کا طریقہ

(۱) انتخاب دیوان شمس تبریز ص ۴۴

تاریخ قرآن مجید یہ ہے کہ امام غزالی جن کا سال ولادت سنہ ۴۰۵ ہجری ہے مولانا روم
 سے تقریباً ایک صدی قبل گزرے ہیں مولوی ندوی کے دادا احمد خطیبی امام
 غزالی کے بڑے بھائی احمد غزالی کے مرید تھے (۱) کھیاٹے سعادۃ امام غزالی
 کی مشہور و معروف تصنیف ہے اس کتاب میں جواز سماع کے متعلق بڑی مبسوط
 بحث موجود ہے اس سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ سماع کی رسم مولانا روم
 کے عہد حیات سنہ بہت پہلے موجود تھی اور اس کے جواز و عدم جواز کا مسئلہ شروع
 بحث قرار پا چکا تھا، تحقیقاً شغل سماع صرفیائے اسلام میں اسی وقت رائج
 پذیر ہو چکا تھا جبکہ اسلامی تصوف اپنے ابتدائی دور ارتقاء سے گزر رہا تھا
 سماع آہنگ و نغمہ کا متقاضی اور نغمہ و زوریت شعر کا طالب ہے یہی باعث
 ہے کہ صرفیائے کرام ہمیشہ شعر کہنے اور سننے کے بیچ اشتقاق ہے یہ تو نہیں
 معلوم ہو سکا کہ اہل اسلام میں سب سے پہلا صوفی شاعر کون تھا لیکن اتنا ضرور
 پتہ چلتا ہے کہ ”رابع شامیہ کی طرف (جو دوسری صدی ہجری میں گزری ہیں)
 صوفیانہ اشعار منسوب کئے جاتے ہیں جنہیں وہ عشق و محبت انس و مرآت و خوف
 و وحشت کے علیکوت پر چا کرتی تھیں“ (۲) تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں متعدد
 صوفیاء ایسے ملے ہیں جن کی طرف صوفیانہ اشعار منسوب کئے گئے ہیں اسری سقطی ترقی
 ۲۵۲ ہجری سمعون بن حمزہ مہر جلید بغدادی مہر فخر کرنا شاہی معاصر عبد اللہ
 غلام دقات عبد اللہ قبل سنہ ۳۲۰ ہجری ابو علی رعد باری متوفی سنہ ۳۲۱ اور ان

(۱) انتخاب دیوان شمس تبریز ص ۱۱ (۲) انتخاب دیوان شمس تبریز ص ۱۱

کے علاوہ چند دوسرے صوفیا کا ذکر اس سلسلہ میں ملتا ہے (۱)
مولانا شبلی کے الفاظ میں "فارسی شاعری اس وقت تک بے جان تھی جب
تک اس میں تصوف کا عنصر شامل نہیں ہوا" (۲) ابو سعید ابوالخیر سنائی
عطار، مولانا روم سعدی حافظ اسی موضوع کی بدولت فارسی شاعری کو ایسے
گلہائے رنگارنگ سے معمور کر گئے ہیں جن کی شمیم جانفز ہمیشہ شام روح کو مہر
کرتی رہی، مذاق تصوف کی ہمہ گیری کا یہ عالم تھا کہ جو شعرا باقاعدہ طور پر گروہ
صوفیہ میں شامل نہیں ان کے کلام میں بھی ان رجحانات کے گہرے نقوش ملتے ہیں
خاقانی کا ایک مشہور قصیدہ ہے جس کا مطلع یہ ہے۔

دل من پر تعلیم است و من طفل زباندانش
دم تسلیم سر عشر و سر زانو بدستانش

اس قصیدے میں اس نے تصوف کی اصطلاحات اور اس کے مشاغل
ذکر و مراقبہ اور آئینی مباحث کا ایک انبار لگا دیا ہے، کلام میں روحی اور حافظہ
کی سی آتش زواری تو نہیں لیکن مسائل تصوف سے اس کی گہری واقفیت کا پتہ
یقینی طور پر چلتا ہے، بعض شعر عملی طور پر صوفی نہیں ہوتے لیکن وہ بھی مسائل
تصوف کو اس خوبی سے نظم کر جاتے ہیں کہ ان کے صوفی ہونے کا یقین ہونے لگتا ہے
اردو شاعری پر نظر ڈالئے، امرنا غالب، احمرات، بادہ خواری کے باوجود مسائل
تصوف کا بیان کرنا موجب فخر و ناز سمجھتے ہیں، اسی حقیقت کا شدید احساس

(۱) انتخاب دیوان شمس تبریز ص ۱۳۱، شعر لخم جلد پنجم ص ۱۲۰

کرتے ہوئے سطح علیٰ سبب نے تصوف کے متعلق کہہ دیا تھا کہ میرے شعر گفتن
عجب است۔

تصوف کی اہمیت اور اثر آفرینی سے بسا اوقات شاعری کی ایک غیر معمولی
عظمت کا احساس پیدا ہو جاتا ہے ان شعریں کہ یوں تو تمام لوگ کچھ نہ کچھ اثر لیتے ہیں
لیکن اہل تصوف اپنے تیز اور بیدار احساسات کی بنا پر اس سے جس قدر متاثر
ہوتے ہیں اس کی مثال کہیں اور نہیں ملتی، شراب سخن ان کے شیشہ ہائے قلب
میں آکر دھواؤں شدہ ہو جاتی ہے، وہ اجتماع شعر پر صرف نعرہ ہائے تجسین و آفریں
بلند کر کے خاموش نہیں ہو جاتے بلکہ ہلکے ہلکے کہہ رہتے ہیں، فریاد و فحش کرتے
ہیں، یہاں تک کہ کبھی یہ پیش کیفیت مرگ محبت کا پیغام بن جاتا ہے، ایسے
فدا بینان لغہ محبت کو کہ گنگان بھر تسلیم کہہ کر ان کے لئے ”سر زماں از طیب جانے
دیگر است“ کی بشارت کا اعلان کیا جاتا ہے (۱) مرزا غالب نے ایک بار فتح
پر سماع کے ایسے ہی نتائج پر اظہارِ تعجب کرتے ہوئے کہا ہے۔

جاں کیوں نکلنے لگتی ہے تن سے دم سماع
گر وہ صدا سماعی ہے چنگ و زباب ہیں

(۱) حضرت خواجہ قہر الدین بجنیاد کا کہیں شعر گنگان بھر تسلیم را۔ سر زماں از غیب جانے دیگر
است سے ایک عالم وجد طاری ہوا، جب نماز کا وقت آتا تو نماز پڑھ لیتے پھر اسی شعر کہ سنتے۔
چار شب و روز یہی حالت رہی، پانچوں شب کو انتقال کیا در سالہ تحقیقت اس ملام
لاہور بابت جون ۱۹۱۸ء ص ۲۹

پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ سلسلہ سروبی میں رقص و سماع کا رواج تھا اس
 سلسلہ میں "سماع کی بنیاد اس عقیدے پر پڑی ہے کہ ان کا رقص ظاہری اعتبار سے
 روح کی گردش کا پتہ بتاتا ہے جو صوفیاء کی والدہانہ محبت الہی کی پیداوار ہے۔"
 یورپ میں بھی اسی قسم کے خیالات کا اظہار ہوتا رہا ہے اور اس عہد وسطی کے
 ماہرین روحانیت یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ لغزاتی توائن عالم ظاہر اور عالم باطن کے
 نظام میں جڑی حد تک وہیل ہے، ہیو آف سلیٹ وکٹر Hugh
 of St. Victor کہتا ہے کہ موسیقی تین قسم کی ہے، عالمین کی انسانی
 کی، اور آلات کی، عالمین کی موسیقی میں سے ایک عناصر کی ہے، ایک سیاروں کی
 اور ایک وقت کی ہے اس کے چل کر وہ ان کی مزید تفصیلات بیان کرتا ہے اور آخر
 میں یہ نتیجہ برآمد کرتا ہے کہ کائنات ظاہری و باطنی کا تمام نظام انہیں نمونہ ہائے
 فلکی پر مشتمل ہے، رچرڈ رول آف ہیمپولڈ Richard Roll of Hampole
 جو انگریزی تصوف و باطنیت کا بانی اور اس کے اس نمونہ روحانی کوشش کے ساتھ
 محسوس کرتا تھا، اس کو نمونہ روحانی اور عالم روحانی کے توائنات کے درمیان
 ایک مطابقت معلوم ہوتی تھی، اس کے باطنی تجربات کے ان وجد آفریں بیانات
 میں جو ہونیانہ ادب کے جو اسراروں میں شامل ہیں، اس کی مسلسل اور بالادہ لغزاتی
 تشبیل آفرینی Musical imagery جسے زیادہ کوئی بات
 نمایاں نہیں ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صرف یہی صورت اس کے کائنات کی
 صحیح کیفیت کو قبول کر سکتی تھی، اور ان کی ترجمانی کا بھی واحد ذریعہ تھی۔

کا وہ وجد پیدا اور بیدار عالم جس میں صوفی اپنے تکمیل تکمیل کے وقت پہنچتا ہے
عالم موسیقی ہی ہوتا ہے، ایسے وقت وہ عالم روحانی کو دیکھتا نہیں بلکہ سنتا
ہے

استعارات و تشبیہات جو شاعری کی زینت ہیں صوفیانہ احوال کی
ترجمانی میں بہت معاون ثابت ہوتے ہیں اہل تصوف کا کام ان
کے بغیر چل ہی نہیں سکتا کیونکہ ان کے جذبات و مشاہدات باطنی کی ترجمانی صرف
ایسے ہی اسالیب سے ہو سکتی ہے جو سماجیین کے خوابیدہ احساس و شعور کو بیدار
کر سکیں اور چوں کہ ہر شاعرانہ طرز بیان کا مقصد ہوتا ہے ایک ایسا مفہوم دہن
نشین کرانا جو الفاظ کے ظاہری مفہوم سے بلند ہو اور یہی سبب ہے کہ تمام صوفیانہ
ادبیات میں رمزیت پسندی Symbolism کی بہتات پائی
جاتی ہے (۲) کہیے کہ الفاظ میں صوفیانہ اورت گونگے کی زبان کا فائدہ ہے جس کو
بیان کرنے کے بجائے وہ صرف اشاروں سے ظاہر کر سکتا ہے گونگے آدمی کی
طرح صوفی بھی اشارے سے کرتا ہے یہی اشارے شاعری میں جو تصوف کی زبان
ہے۔ ہمارے ادیب ہیں جو باہل و منزل اخبار و کارواں میں جان و جام و سحر
کی متحدہ اصطلاحات لکھتے ہیں وہ تصوف ہی کی زمین منت ہیں نصیب پر نصیب اور

Mysticism p. 77

(۱)

Mysticism p. 79

(۲)

The Niguna School of Hindi Poetry p. 219

(۳)

جواب پر جواب طاری ہے، نعمہ سدا یان ہر دم تصوف معترف ہیں کہ ہر چند کشتارہ
حق کی گفتگو ہی کیوں نہ ہو پھر بھی "بادہ و ساغر کہے بغیر" بات نہیں بنتی۔
تصوف کی بنیادیں محبت پر قائم ہیں عاشق کی طرح صوفی بھی ایک محبوب
کا متلاشی رہتا ہے، لیکن چونکہ اس کا محبوب جسم و جسمانیت سے منزہ اور حد و مکان
و مکان سے ماوراستہ اسلئے اس کو عملی دنیا میں سکون و اطمینان نہیں ملتا نادی
عالم میں اس کے تجمل و فوق کی کوئی صورت پیدا نہیں ہو سکتی، مجبوراً وہ اس کے
تعلق حقائق سے گریز کے خواب و خیال کے عالم میں اپنی تسکین قلب کا سامان
تلاش کرتا ہے، اس دنیا میں پہنچ کر صوفی ایک آرٹسٹ، فن کار کی حیثیت
اختیار کرتا ہے، وہ اس حد تک فن کار ہوتا ہے کہ وہ اپنے ذہن میں حسن کا
ایک دھندلا سا مرقع اٹھائے پھر تاسہے مگر اس کو کوئی مرقعی شکل بخشنے کی قدرت
نہیں رکھتا، وہ ایک حسین و جمیل خیالی دنیا میں رہنا پسند کرتا ہے جس میں صرف
شعر و موسیقی کا مترنم امتزاج اس کے جذبات اضطراب کے ساتھ کھیل
کھیل کر انہیں بہلانے میں کامیاب ہو سکتا ہے، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ
اکثر اہل باطن تجرد کی زندگی بسر کرتے ہیں، جس سے ایک نفسانی عدم آسودگی کی
کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، اور پھر قیامت یہ ہے کہ اسی عالم میں رقص و سماع
کے مشاغل کا سلسلہ بھی جاری رہتا ہے، اس سے ایک قسم کی کشمکش ظہور
پذیر ہوتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ایک "عصبی اضطراب" میں مبتلا ہو جاتا
ہے، لیکن ان کے جذبات چونکہ عام سطح سے بلند ہوتے ہیں اس لئے اس
ارتقاع جذبہ کی بنا پر ان کے "شہوانی جذبات خیالی اور فوسفی لطیف و استہزائی"

کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، کلیسا سے روم میں نوجوان گوشہ نشین کنواری عورتوں

نفلوں Nuns کو عروس مسیح Bride of Christ

کہہ کر پکارا جاتا رہا، یا مشرق کے کسی مشہور اہل باطن کا عالم حال میں یہ کہہ کر اٹھنا کہ
"میں برہنہ ہوں اور خدا سے میری شادی ہو چکی ہے" (۲) اسی ذہنی کیفیت کی
شہادت دیتا ہے، لیکن اندر بھل کا خیال ہے کہ ایسے واقعات سے جو لوگ

اہل باطن کو Perverted Sexuality بگڑے ہوئے

تصور جنسیت میں آلودہ سمجھتے ہیں، وہ حقیقتاً فنون لطیفہ سے اپنی عدم واقفیت
کا راز افشا کرتے ہیں (۳) وہ کہتا ہے کہ صرفیا عمریا فن کار ہوتے ہیں، لیکن
لوگ یہ بتانا بھول جاتے ہیں کہ ان کے اقوال صرف تمثیلی حیثیت رکھتے ہیں وہ
عالم بالا کے حقائق کو عالم ناسوت کے حسن میں منتقل کرنے کی ایک پرجوش سعی
میں مصروف رہتے ہیں، اس لئے ان کو عشق مجازی کی تمثیلات اور اس کے
استعارات سے بہتر اور کوئی اسلوب بیان نہیں ملتا، اس بنا پر اندر بھل کی
راے ہے کہ اگر بہت سے نافرمان راز کو سمجھ لیتے کہ تمثیلات و استعارات محض
طبعیات ہیں جو اظہار حقائق کے لئے مادی دنیا سے مستعار لئے گئے ہیں تو وہ
اکثر ان افسوس ناک اور مضحکہ خیز غلط فہمیوں سے محفوظ رہتے جو ان سے ظاہر

Mysticism p. 138

(۱)

(۲) آرٹ اور تصوف، مصنفان از علی عباس صاحب جلال الدینی، شمولہ ادبی دنیا اگست ۱۹۴۳ء

Mysticism p. 80

(۳)

ہوتی رہی ہیں (۱)

اخفائے راز

اہل تصوف اپنے مسائل کو مسائل کی کشف جانتے تھے، ان کے خیال میں ان کے مشاہدات ان علوم باطنی کا نتیجہ ہوتے تھے جو سالہائے دراز کی عرق ریز لہروں، شدید ریاضتوں اور شب زندہ داریوں کے بعد سرحد تک تکسیر پہنچتے ہیں، عام لوگوں کی عقلیں ان جلیل القدر مسائل اور دقیق روحانی نکات کو قبول کرنے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتیں، اگر کوئی نازک مسئلہ حلقہ راز سے باہر نکل جاتا تو عام لوگ اس کے سمجھنے میں غلطی کرتے جس سے بعض اوقات نہایت غرشت گوار نتائج پیدا ہو جاتے تھے، اس خطرو کا سدباب کرنے کے لئے تمام تعلیمات تصوف میں ایک رازداری کی لہر دوڑی تھی، حتیٰ کہ کتمان اسرار میں خاص اہتمام ملحوظ رہتا تھا اور مسائل روحانی کو عام فہم کا دربار ہی زبان میں بیان کرنے سے بہت احتراز کیا جاتا تھا، اس سبھی پر وہ دارسی کویشا عری کہے و امن سے بہتر کہاں پناہ مل سکتی تھی؟ استعدادوں کے علاوہ تشبیہوں کی نقابیں اور صنائع بدائع کے حجابات مہیا تھے، اس لئے اظہار خیال کے واسطے اس ذریعہ سے خوب فائدہ اٹھا یا جانے لگا، اور مذاق تصوف کی نشوونما کے ساتھ ساتھ اصناف شعران نغمہ ہائے ششیں سے معمور ہوتی چلی گئیں، انوار سے جہاں یہ رازداری برقی جاتی تھی وہیں یہ بات بھی پیش نظر تھی کہ ذہنی استعداد لوگوں کو ان کیفیات و مسائل سے محروم نہ رکھا جائے

بلکہ ان تک اس پیغام کا پہنچانا ضروری ہے، لہذا اس مقصد کی تکمیل کے لئے شائع
 کو اکر کار بنایا گیا (۱) اس میں ایک معلومات اور بھی عقلی منطقیات کے سلسلے میں
 بیان کیا جا چکا ہے کہ اہل تصوف بعض کلمات ایسے کہہ جاتے تھے جو قانون شریعت
 کے منافی ہوتے تھے، بعض لوگ اسی جرم پر حکومت اور علمائے ملت کے عتاب کا
 شکار ہوتے رہتے تھے، انہوں نے طرح طرح کی صدقہ کی اٹھائیں، ترک وطن پر
 مجبور کئے گئے، اور ان میں سے بعض کو توجان ہی سے ہاتھ دھونا پڑے۔ باوجود
 بسطامی اپنے جوش کیفیت میں کہہ اٹھے کہ پیغمبر صاحب کی طرح مجھے بھی معراج ہوا
 اس پر حسین بن عیسیٰ بنیں بسطام نے ان کو خارج البلد کر دیا، باوجودیکہ منظم
 پہنچے، پھر کچھ روز توجان میں رہے، جب حسین بن عیسیٰ کا انتقال ہو گیا تو اپنے وطن
 بسطام میں واپس آئے (۲) اسی طرح ابو سعید خدرائی نے اپنی کسی تصنیف میں کہہ
 دیا تھا کہ اگر تم پوچھو کہ کہاں سے آتے ہو اور کہاں جاتے ہو تو میرا جواب یہی
 ہو گا کہ خدا کے پاس سے اور خدا کے پاس علماء نے اس پر ان کی تفسیر کر دی
 دے دیا (۳) ان حالات کا نتیجہ یہ ہوا کہ دیوانگانِ محبت کو جنوں شاعری میں پنا
 لینا پڑی، شرکے بجائے جب ایسی باتیں نظم میں کہی جائیں تو ان کی مذہبی
 اور سنجیدہ حیثیت اکثر کالعدم تصور ہوتی تھی، لوگوں نے انہیں اور یہ کہہ کر

ٹال دیں کہ دیوانے کی تہ اور مجذوب کی بڑ ہے، کہنے دو شاعری ہی تو ہے، درخورد
اعتنا نہیں بات یہ بھی کہ شاعری تصنیفات سے گرا بنا رہو کہ رفتہ رفتہ ترجیحانی
صدافت کی ذمہ داری سے سبکدوش سی ہو جاتی جا رہی تھی، اس کے لب و لہجہ میں
صرف تفریحی پہلو تلاش کیا جاتا تھا، کلام شعراء میں مذہبی نکتہ چینی کی گنجائش
مشکل ہی سے پیدا ہو سکتی تھی، اس لئے وہ تحفظ کا ایک کامیاب ذریعہ قرار پا
گئی، ان تمام حالات کا یہ نتیجہ ہوا کہ ”کیومما فیہ صاف صوف و شاعری میں ایک
گہری وابستگی بڑھتی چلی گئی، یہاں تک کہ بیسویں صدی کا اردو شاعر بھی اس
خیال سے کہ شریعت ”ذوق تکلم“ کی ”گہریاں گیر“ نہ ہو سکے اپنے دل کا مطلب
استعمال سے میں چھپا جاتا ہے (۱)

(۱) علامہ اقبال مرحوم: شریعت کیوں گہریاں گیر ہو ذوق تکلم کی
چھپا جاتا ہوں اپنے دل کا مطلب استعمال سے

تصوف کی تعریف

تصوف قلب انسانی کی ایک کیفیت کا نام ہے، وہ سترتا پا ذوق و وجدان ہے، اس لئے اس کی کوئی منطقی تعریف نہیں کی جاسکتی، اس کی حقیقت بیان کرنے میں ہماری بہتر سے بہتر عبارتیں اور فصیح ترین ترکیبات لفظی نشہ تکمیل رہ جاتی ہیں، نامحرمان بزم تصوف کا تذکرہ کیا ہے خود صدر نشینان محفل تصوف اس کی ایسی تعریف کرنے سے قاصر ہیں جو جامع اور مانع ہو، انہوں نے بے شمار طریقوں سے اس کی حقیقت کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن ہر تعریف لفظی اس کے ایک یا چند پہلوؤں کو واضح کرتی ہے۔ الفاظ کا کوئی انتخاب ایسا نہیں ملتا جو اس کو پورے طور پر بے نقاب کر سکے، ذیل میں چند تعریفات پیش کی جاتی ہیں جن کو پڑھ کر سوائے اس کے کہ اداسے حقائق میں کلام انسانی کی

ہمت شکن نارسائی کا اعتراف کیا جائے اور کوئی فیصلہ کن نتیجہ برآمد نہیں ہوتا۔

۱۔ صوفی وہ لوگ ہیں جنہوں نے سب کچھ چھوڑ کر خدا کو لیا ہے (۱) اور اللہ ان صوفی

۲۔ تصوف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ تو ہے بدول اس کے کہ کوئی

جبید بغدادی

علاقہ ہوا (۲)

۳۔ تصوف حقائق کا حصول اور خلائق کے مال و متاع سے یاس ہے (۳)

معروف کرخی

۴۔ تصوف نفس کا اللہ کے ساتھ اس کی مرضی پر چھوڑ دینا ہے (۴) رویم

ابوعلیٰ قزلبی

۵۔ تصوف اخلاق پسندیدہ کا نام ہے (۵)

۶۔ تصوف یہ ہے کہ اس کا صاحب اپنے ظاہر و باطن کو نہ دیکھے (۶)

علی بن بندار صیرفی

۷۔ تصوف تمام نفسانی لذتوں کے ترک کر دینے کا نام ہے (۷) ابوالحسن لوری

۸۔ صوفی وہ ہوتا ہے جو دونوں جہاں میں بجز اللہ عزوجل کے اور کسی کو نہ

شبلی

دیکھے (۸)

مرغش

۹۔ تصوف خلق نیک کا نام ہے (۹)

۱۰۔ تصوف ایک حقیقت ہے جس کے لئے کوئی رسم نہیں (۱۰)

۹۔ کشف المحجوب ص ۴۷

۵۔ کشف المحجوب ص ۴۸

۱۱۔ الغزالی ص ۱۱

۱۰۔ ایضاً ص ۴۷

۶۔ ایضاً ص ۴۷

۱۲۔ تجاروت المعارف ص ۴۵

۱۱۔ ایضاً ص ۴۷

۷۔ ایضاً ص ۴۷

۱۳۔ ص ۴۵

۸۔ ایضاً ص ۴۷

۸۔ ایضاً ص ۴۷

۱۴۔ ایضاً ص ۴۷

تعریفات بالا سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جو صوفی جس مقام میں ہے اور جس زاویہ نگاہ سے وہ مشاہدہ حقیقت کر رہا ہے اسی کے اعتبار سے اس نے اس کو سمجھا ہے، اور بیان کرنے کی کوشش کی ہے، ایسی صورت میں کسی تعریف کو مکمل قرار نہیں دیا جاسکتا، رجوع الی اللہ ترکہ ماسوی اللہ قناعت و توکل، تسلیم و رضا، تزکیہ اخلاق، نفس کشی، اور استغراق وغیرہ تصوف کے مختلف پہلو ہیں، اصل مقصد حقیقت مطلقہ کی تلاش ہے، انسان کا فرض ہے کہ وہ اخلاقی صفات سے آراستہ ہو، اور اس حقیقت مطلوبہ سے اس کا تعلق غلو میں آمیز اور مستحکم ہو جائے، محبوب حقیقی جو ہر نفس سے آراستہ و پیرا سنتہ ہے، اس لئے تزکیہ نفس اور اصلاح باطن کے بغیر اس سے اصل ہونا ممکن نہیں، ضرورت ہے کہ ایک ایسا ضابطہ فکر و عمل ترتیب دیا جائے جو نفس کی کٹھن فتنوں کو دور کر کے انسان کو تقرب خدا کا ذریعہ بنا دے، لیکن ملحوظ رہے کہ یہ بھی تصوف کی نہیں بلکہ فن تصوف کی تعریف ہوتی، نفس تصوف و باطنیت کی تعریف حد امکان سے باہر ہے، وہ کسی خاص طریقہ عبادت یا بہن پرستی کا نام نہیں بلکہ ایک مادہ ہے نام کا نشہ، روح محبت کا نغمہ، کائنات کے دل کی دھڑکن، اور قلب انسانیت کی آواز ہے، وہ "فطرت انسانی کے تمام پہلوؤں کو متاثر کرتا ہے" اندر اہل کے الفاظ میں حقیقی تصوف کی بنیاد انسان کی شخصیت میں جاگزیں ہے، اس لئے اساسی طور پر وہ ایک ایسی حقیقت ہے جو صرف قلب سے تعلق رکھتی ہے، یہی سبب ہے کہ اس "معنی بلفظ"

کی تعریف کرنے میں ہر بمعنی لفظ بے معنی ثابت ہوتا ہے۔
تصوف کی وجہ تشبیہ جس طرح تصوف کی تعریف ناقابل یقین ہے
 اسی طرح اس کی وجہ تشبیہ بھی اختلاف
 خیال کا مرکز بنی ہوئی ہے مولانا شبلی امام غزالی کے حوالے سے رقمطراز
 ہیں۔

”امام صاحب موصوف نے ایک دوسرے موقع پر تصوف کی وجہ تشبیہ کی
 نسبت لکھا ہے کہ اس لفظ کے اشتقاق کے متعلق تین راہیں ہیں۔ بعض کا
 قول ہے کہ صحابہ میں سے جو لوگ اہل صفہ کہلاتے تھے یہ ان کی طرف منسوب
 ہے بعض کے نزدیک اس کا ماخذ صفا ہے بعض کے نزدیک صفت لیکن قاعدہ
 اشتقاق کی رو سے یہ تمام اقوال غلط ہیں“ (۲)

مولانا شبلی اسی مقام پر آگے چل کر فرماتے ہیں:-
 ”یہ احتمال ہو سکتا تھا کہ موصوف سے ماخوذ ہے جس کے معنی تشبیہ کے ہیں،
 لیکن تشبیہ پوش ہونا اس فرقے کی کوئی خصوصیت نہیں“

(۱) صفہ سائبان کو کہتے ہیں مسجد نبوی کے کنارے پر ایک سائبان تھا، اصحاب رسول میں سے
 کچھ لوگ بالکل تجرد کی زندگی بسر کرتے تھے، حدیث سننا، عبادتیں کرنا ان لوگوں کا خاص
 مشغلہ تھا، انہوں نے اپنی تمام زندگی پیغمبر صاحب کی تربیت پذیری پر بند کر دی تھی یہ
 لوگ اصحاب صفہ کہلاتے تھے۔ ”سیرۃ النبی جلد اول ص ۲۷۱“

(۲) الغزالی ص ۱۱۴

لیکن حضرت علیؓ کی رائے اس کے خلاف ہے۔ ان کی تحقیق کے مطابق لباس صوف اہل تصوف کا امتیازی نشان تھا، یہی نہیں بلکہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت بھی ہے، ثبوت میں وہ یہ حدیث پیش کرتے ہیں عَلَیْکُمْ مَلْبَسُ الصُّوفِ بِحَيْثُ دُونَ خَلَاةِ الْاِيْمَانِ فِی قُلُوْبِکُمْ یعنی صوف کا لباس اختیار کرو تم اپنے دلوں میں خلاوت ایمان پاؤ گے (۱) اس سلسلے میں بعض مشہور اصحاب رسولؐ کا ذکر کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ وہ سب لباس صوف کو محبوب رکھتے تھے، حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی بھی اسی خیال کی تائید کرتے ہیں، انہوں نے حضرت حسن بصریؒ کا یہ قول پیش کیا ہے کہ انہوں نے متر اہل بدر کو دیکھا تھا (گو یادہ صوفی تھے) جن کی پوشاک صوف تھی، پھر آگے چل کر کہتے ہیں کہ ہمیشہ سے صالحین اور زہاد اور متقیین اور عباد کو صوف ہی کا لباس مرغوب اور مطبوع رہا ہے (۲) اس کے یہ معنی ہوئے کہ اگر عہد نبویؐ کے عورت نشیں اور زہد پسند بزرگوں کو اولین صوفیا میں تسلیم کر لیا جائے تو تصوف آسانی کے ساتھ صوف سے مشتق قرار دیا جاسکتا ہے متشرقیین یورپ نے بھی زیادہ تر اسی نظریہ کی حمایت کی ہے۔

ایک رائے یہ بھی ہے کہ تصوف کا لفظ اصل میں سین سے تھا اور اس کا مادہ صوف تھا جس کے معنی یونانی زبان میں حکمت کے ہیں دوسری صدی ہجری میں جب یونانی کتابوں کا ترجمہ ہوا تو یہ لفظ عربی زبان میں آیا اور

چونکہ حضرات صوفیا میں اشراقی حکماء کا انداز پایا جاتا تھا اس لئے لوگوں نے ان کو صوفی یعنی حکیم کہنا شروع کیا، رفتہ رفتہ صوفی سے صوفی ہو گیا (۱) مگر سن (MERX) کا بھی یہی خیال ہے کہ یہ لفظ یونانی (soqos) سے پیدا ہوا ہے یعنی سوک سے صوف ہو گیا اور پھر بعد میں صوفی ہو گیا (۲) نیز علامہ ابوریحان بیرونی اسی خیال کے حامی ہیں (۳) لیکن پروفیسر ٹولن دکنے نے اس کی تردید کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہ لفظ سوفس (جو صوف سے بنا یا جاتا ہے) بذاتہ مشرق کی کسی زبان میں نہیں آیا، اور ایسی صورت میں ناممکن ہے کہ اس سے تصوف مشتق ہوا ہو، دوسری دلیل یہ ہے کہ یونانی الفاظ عربی میں سریانی کے ذریعہ آئے اور خود سریانی زبان میں یہ لفظ نہیں پایا جاتا پھر کیوں کر ممکن ہے کہ عربی زبان میں آگیا ہو؟ آگے چل کر فرماتے ہیں کہ اگر تھوڑی دیر کے لئے مان لیجئے کہ کسی صورت سے یہ لفظ عربی میں آگیا اور سوفس (صوف) مادہ ہو گیا تو یہ سمجھ نہیں نہیں آتا کہ کس کے بجائے ص سے اس کا املا کس قاعدے سے ہو گیا۔ ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ کبھی کبھی عربی میں ایسا ہوا ہے کہ ص کے بجائے یونانی الفاظ ص سے ہو گئے ہیں، یہ سچ ہے مگر سب کے لئے قاعدے مقرر نہیں۔ اور یہ کسی قاعدے میں نہیں آتا (۴)

مولوی عبدالحلیم صاحب شرر نے ابن جوزی کے حوالے سے لفظ صوفی پر اس طرح اظہار خیال کیا ہے :-

(۳) آئینہ معرفت ص ۳

(۱) انغزال ص ۱۱۹

(۴) آئینہ معرفت ص ۳

(۲) آئینہ معرفت ص ۳

”جاہلیت عرب میں صوفہ نام ایک گروہ تھا، جو لوگ تارک الدنیا ہو کر عبادت و ریاضت میں مشغول ہو جاتے اور کعبہ کے پاس بیٹھے رہا کرتے تھے، یہ لوگ خاندانِ غوث بن مرین میں سے تھے جو تمیم بن مرہ کا ایک قبیلہ تھا، پھر بعد بعثت نبویؐ اسلام میں جو لوگ ان کے ہم مذاق پیدا ہوئے وہ بھی انہیں کی جانب منسوب ہو کر صوفی کہے جانے لگے۔“ (۱)

تصوف کو صورتانہ (ایک ترکیبی) اور صفۃ الکفایات کا حلقہ پس گروں پر ہو اسے بھی مانع قرار دیا جاتا ہے، (۲) لیکن یہ دونوں دعویٰ عام طور پر تلب قبول نہیں رہی ہیں اس لئے ان کے متعلق کسی بحث کی ضرورت نہیں، محققین نے تصوف کے ماخذ کے متعلق صوفی، صفا، اور صفیہ پر زیادہ زور دیا ہے لیکن ان تینوں میں سے کسی ایک کو قطعی طور پر تسلیم کر لینا بہت دشوار معلوم ہوتا ہے، صوفی کی تائید میں حضرت علی الجویری، شیخ شہاب الدین سہروردی اور مستشرقین یورپ کے خیالات بڑے وزن رکھتے ہیں، بہت ممکن ہے کہ صوفی سے یا سنی نسبتی کے ساتھ صوفی بنا ہو اور پھر باب تغفل سے تصوف (مصدر جعلی) قرار دے لیا گیا ہو، ڈاکٹر نکلسن نے بھی تصوف کو صوفی سے مشتق قرار دیا ہے، اور ویلیر پیش کی ہے کہ ایران میں صوفی کو ”پشیمین پریش“ بھی کہتے ہیں اور یہ محض صوفی کی رعایت ہے (۳) عہد رسالت کے عباد و زہاد میں تصوف کے

(۱) مضمون از مولوی شمس الدین رسالہ تصوف لاہور ماہ جون ۱۹۲۲ء ص ۳۲-۳۳

(۲) انسائیکلو پیڈیا آف اسلام جلد چہارم ص ۶۸۱

(۳) آئینہ تصوف ص ۶

آٹا راجھی طرح نظر آتے ہیں لیکن اگر حضرت ہجویری اور سرودھی وغیرہ کے اقوال جو صوف کی موافقت میں ہیں صحیح مان لئے جائیں تو پھر یہ بات ناقابلِ توجہ رہ جاتی ہے کہ سلسلہ ہجویری تک لباس صوف کو نہ یہب عیسوی کا نشان سمجھ کر ناپسند بھی کیا جاتا تھا، اور فقہ شاکر و حسن بصری کو اس کے استعمال پر موعون کیا گیا، البتہ بعد میں اس کو اسلامی لباس تسلیم کر لیا گیا (۱)

صفا کے متعلق بھی ایسی ہی اشکال پیدا ہوتی ہیں، ایک طرف تو اس سے لفظ تصوف کا مشتق ہونا قاعدہ اشتقاق کی رو سے غلط قرار دیا جاتا ہے دوسری طرف بعض اکابر صوفیہ صفا کی صحت پر زور دیتے ہیں وہ اس طرح کہ مادہ صفا سے باب مفاعلت، تفسیر باب پر مصافات مصدر ہوا، جس کی ماضی معروف ماضی اور ماضی مجہول صوفی (صاف کیا گیا) قرار پائی (۲) حضرت ہجویری سب سے زیادہ زور لفظ صفا ہی پر دیتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ تمام دوسرے معانی ہجویری لفظ صفا لغوی حیثیت سے گزور ہیں، اس لئے صفا سب سے بہتر ہے (۳) اس لحاظ سے کہ اہل تصوف کا مقصد صفا کے باطن ہوتا ہے۔ حامیان صفا کے اقوال بھی حقیقت سے بعید نہیں معلوم ہوتے۔

اسی طرح اگرچہ تصوف صفا سے مشتق قرار نہ دیا جاسکے لیکن اہل صفا کی روش حیات صوفیہ کے طریق کار سے بہت مشابہت رکھتی ہے، لہذا تامل و تفکیر

(۱) انسائیکلو پیڈیا آف اسلام جلد چہارم ص ۶۸

(۲) ایضاً ایضاً ص ۶۸

(۳) کشف المحجوب ص ۳۲

کثرت ذکر و عبادات وغیرہ وغیرہ میں اہل تصوف کے تمام نمایاں اوصاف اہل صفہ میں نظر آتے ہیں، اس لئے صرفیاء کو اصحاب صفہ کے باقیات صالحات قرار دیا جاسکتا ہے۔ اعراضیکہ کسی ایک نظریہ کو قطعی طور پر تسلیم کرنا نہایت دشوار ہے ہمیں یہ کہہ کر خاموش ہو جانا چاہئے کہ جس طرح تصوف ایک ناقابل بیان حقیقت ہے اسی طرح خود لفظ تصوف کی ماہیت بھی فی بطون الصوفیاء ہی قرار دی جاسکتی ہے، جس تک ہماری تحقیق و معلومات کی رسائی ناممکن ہے۔



تصوف کا ماتخذ

مذاق تصوف کی تخلیق اہل اسلام میں تمام دوسری ملل عالم کی طرح غیر شعوری طور پر ہوئی۔ پہلے سے اس کا کوئی ضابطہ فکر و عمل موجود نہ تھا۔ اس مسلک خاص کو بالارادہ وضع نہیں کیا گیا۔ اس کے لئے کسی مجلس یا انجمن کا قیام عمل میں نہیں آیا، نہ کوئی تنظیم پیش کی گئی۔ نہ اس کی رسمی تائید ہوئی، نہ کثرت آراء یا اتفاق آراء سے یہ تجویز منظور کرائی گئی، تصوف کوئی پیغام نہ تھا جو انسان کے ذریعے کا نون تک یا کلمک و فطاس کے ذریعے آنکھوں تک پہنچایا گیا ہو۔ بلکہ ایک انسانی جذبہ تھا جو دیگر مذاہب

کی طرح پیرو ان (اسلام) میں بھی سادہ کار حالات سے تقویت پذیر ہوتے ہوئے
تشکیل پا گیا اور رفتہ رفتہ اس میں ایسی رنگ آمیزیاں ہوئیں کہ اب بعض
افادات اس کی صورت پہچاننے میں بھی دشواری پیدا ہو جاتی ہے۔ ڈاکٹر راج چند
صاحب کے الفاظ میں "تصوف ایک ایسا دودھ ہے جس کی سطح منقطع و
قطعات، ارض کے مساوی و ریاضوں کے ملنے سے وسعت پذیر ہوتی جاتی ہے"
(۱) نتیجہ یہ ہے کہ جو تصوف آج اہل اسلام سے منسوب ہے وہ بعض اعتبارات
سے خالص معلوم نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا اس کی تشکیل
خالص اسلامی طور پر ہوئی بھی ہے یا نہیں؟ اگر یہ خالص اسلامی ہے تو آج
اس میں ایسے عناصر کبھی شامل ہیں جو بالکل غیر اسلامی ہیں؟ اور اگر اس کا
ماخذ اسلامی تعلیم نہیں ہے تو پھر یہ کہاں سے ظہور میں آیا؟ ان اشکال کی
بنا پر اس کے ماخذ کے بارے میں متعدد نظریے پیش کئے گئے ہیں جن میں
سے چار نظریے خاص طور پر موضوع بحث قرار دئے جاسکتے ہیں۔

- (۱) تصوف ایک خود رو و تخریک ہے۔
- (۲) تصوف سماجی مذہب کے خلاف ایک ادبیاتی رد عمل ہے۔
- (۳) تصوف اشراقیت و جدیدیت سے ظہور میں آیا۔
- (۴) تصوف کا ماخذ خالص اسلامی تعلیم ہے۔

سطور ذیل میں ان تمام نظریات کی کسی قدر تفصیل پیش کی جاتی ہے اور یہ بھی واضح کیا جاتا ہے۔ کہ وہ کس حد تک قابل قبول ہیں۔

پہلا نظریہ | اس نظریہ کے مطابق تصور ایک خود رو تحریک ہے جو بغیر کسی داخلی یا خارجی اثر کے ظہور میں آگئی اور نشوونما پاتی رہی۔ یہ نظریہ اگرچہ جزوی طور پر صحیح ہے لیکن جس خیال پر اس کو قائم کیا گیا ہے وہ ہمہ اسے نزدیک سراسر غلط فہمی پر مبنی ہے۔ کہا یہ جاتا ہے کہ اسلام میں عام طور پر ظاہریت اور مراسم پرستی کا باندا گرم تھا اور ان حالات میں پریشدنی زندگیوں کے واسطے کوئی سامان سکون و طمانیت موجود نہ تھا اس کی تائید اس طرح کی جاتی ہے کہ ابتدائی عہد کے اہل تصوف حضرت ابراہیم بن ادھم، داود طائی، سفیان ثوری اور ابوبکاشم وغیرہ کے جواوہر دستیاں ہوتے ہیں وہ اس حقیقت کو واضح کرتے ہیں کہ یہ لوگ مروجہ اسلامی آئین پرستی اور ضابطہ آرائی کے علاوہ کسی عمیق تر اور زیادہ اطمینان بخش شے کے متلاشی تھے، وہ عشق الہی میں غلوں کے درجہ کمال پر فائز تھے اور ان کے تمام مشاغل عشق و عبادت محض تقرب خدا کی نیت سے ہوتے تھے وہ کہ اس عذاب کے خوف یا تنہائے رحمت میں جو خدا کی طرف سے نازل ہوتی ہے دام اند چونکہ انہوں نے اس ارتقائے روحانی کے لئے کوئی گنجائش نہیں تھی اس لئے انہوں نے ایک علیحدہ روحانی مسلک کی بنیاد ڈالی، بالفاظ دیگر اس کا یہ مطلب ہوا

کہ اسلام کی تعلیمات صرف مادیت تک محدود تھیں اور اس نے روحانی نشروں کا کوئی پیغام نہیں پہنچایا۔ نگاہ تحقیق بتاتی ہے کہ خیالات حقیقت سے کتنے بعید ہیں اس میں شک نہیں کہ اسلام انسان کو بیکر عمل بنانا چاہتا ہے اور اس غرض سے اس کو مزدوری مادی مشاغل سے باز نہیں رکھتا، اس نے کسب معاش کے تمام جائز و معقول طریقے ازدواجی اور متاہل زندگی کی آسانیاں اور تمدن نظام حیات کی تمام خوشگوار دہاںیں دکھا دی ہیں مگر اسی کے ساتھ ساتھ اعلیٰ ترین روحانی زندگی کے مقدس و منور ابواب بھی دکھائیے ہیں زیادہ تفصیل کی ضرورت نہیں صرف حضرت علی علیہ السلام کا یہ ارشاد اس خیال کی ترویج کے لئے کہ اسلام میں خلوص عبادت کی کمی تھی۔ بالکل کافی ہے آپ فرماتے ہیں مَا عِبَدْتُكَ يَا رَبِّ شَوْقًا إِلَى الْجَنَّةِ وَلَا خَوْفًا مِنَ النَّارِ كَلَّ بَلْ وَجَدْتُكَ تَكْتُمُ أَهْلًا (یعنی اے خدا میں نے تیری عبادت نہ اشتیاقِ جنت میں کی نہ خوفِ نار سے بلکہ صرف اس لئے کہ تجھ کو عبادت کا اہل پایا)۔ آپ لہذا رسالت میں موجود تھے اس لئے آپ کا یہ ارشاد پڑھنے کے بعد کون کہہ سکتا ہے کہ اسلام میں حقیقی ذوق عبادات اور ارتقا کے روحانی کے لئے کسی گنجائش کی کمی محسوس ہو سکتی تھی، تعلیمِ اسلامی کا یہ مقصد نہیں تھا کہ وہ انسان کو مشاغلِ حیات سے بیزار کر کے ہمیشہ کے لئے کسی گنجائش میں لے جا کر بٹھا دے اور اس کا عدم وجود اہل عالم کے لئے برابر ہو جائے، وہ صرف غفلت نشین عباد و نوادید اکرنا نہیں چاہتا بلکہ اس کی غرض یہ ہے کہ اس کے ظلِ ممدوین نہاد علماء حکمران صنایع اطباء صحرا و زواہل قلم اہل سینہ

قوی دلائل سب کو جگہ مل سکے یہ صوری و معنوی اوصاف اسلام کے ابتدائی مبلغین میں نہایت آب و تاب سے جلوہ گستر رہے ہیں اس لئے یہ کہنا کہ اسلام کی ظاہری و رسمی پرستی اور ضابطہ آرائی تحریک تصوف کا باعث ہوئی اسلام کو مرکز و حاکمیت سے بہت دور ہٹا دینے کا مترادف ہو گا جو کسی طرح قابل قبول نہیں۔

دوسرا نظریہ | اس نظریے کے مطابق تصوف ایک غیر جنینی سماجی مذہب۔
 نمودار ہوا اس کا مطلب یہ ہے کہ آریائی دینی ایرانی و ہندوی مذاہب کے لوگ روحانی مسائل اور فلسفیانہ افکار میں اس وقت بہت سی منازل ارتقا طے کر چکے تھے جبکہ وہ یہ مجبور واکراہ اسلام قبول کرنے پر مجبور کئے گئے ابو ضابطہ رسمیات سے زیادہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا تھا قبول اسلام کے بعد آریائی مذاہب کے افکار کہنہ عو کر آئے ان افکار اور تعلیمات اسلامی کے درمیان ایک اختلاف و کشمکش پیدا ہونے لگی عقائد اسلام سے خلا ہی پایا ممکن نہ تھا ساتھ ہی اپنے عقائد کہنہ کو رو کر ناجھی دشوار تھا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرح کی مفاہمت عمل میں آئی اور اسی مفاہمت کا نام تصوف ہے۔
 اس نظریے کی صداقت پر بحث کرنے سے پہلے آریائی مذاہب کے افکار و خیالات کی کسی قدر تفصیل ضروری معلوم ہوتی ہے اور پرانہ کیا جا چکا ہے کہ آریائی مذاہب دو بڑی شاخوں میں منقسم ہیں یعنی (۱) ایرانی اور (۲) ہندوی ان دونوں کو علیحدہ علیحدہ پیش کیا جاتا ہے۔

۲۹۱

تصوف کا ارتقار

اسلام نے دنیا کو ایک ایسا ضابطہ قرار دیا ہے جس کی وجہ سے انسانیت کے ہر شعبہ پر عادی تھا، معاش و معاوہ کے اہم ترین مسائل سے لیکر آداب و خواب و بیداری، ارتقار و کفارت، صف و جہیز، طعام و سلام کے چھوٹے سے چھوٹے مسئلے اس کی تعلیمات میں تلاش کیے جاسکتے ہیں، غور و فکر کیا جائے اس امر کا یہی ہے کہ اس پر اس پر جو چیز موجود ہے وہ جہیز و کفارت کو دور کرنا ہی ہے (۱) دوسرے

(۱) اس پر اس پر جو چیز موجود ہے وہ جہیز و کفارت کو دور کرنا ہی ہے (۱) دوسرے

مقام پر یسین للایسنان الاما سعلی دا، کہہ کر اس حقیقت کو منکشف کر دیا ہے کہ انسان کو حصول مقاصد کے لئے جدوجہد کرنا ناگزیر ہے، ان تعلیمات قرآنی کی روشنی میں جب ہم پیغمبر اسلام کی ذات گرامی پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ آنحضرت کی مقدس زندگی تعلیمات قرآنی کا مکمل نمونہ تھی، آپ نے گرسفند رانی کی، شغل تجارت اختیار کیا، ازدواجی زندگی بسر کی، سفر کئے، جہاد کئے، غرضیکہ آپ عرصہ حیات میں ایک عملی انسان کی صورت، میں نظر آتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ روحانی نشوونما کے پہلو بھی نظر انداز نہیں کئے گئے، غار حرا (۲) کی معرفت آگسین تنہا حج میں مصروف مراقبہ رہنا، اناؤں کو اٹھ اٹھ کر طاعات و عبادات میں اس قدر مشغول اٹھنا کہ پابائے مبارک مہم ہو جائیں، مسلسل ناقوں سے شکم مطہر پر پتھر باندھ لینا، یہ تمام باتیں اس تعلیم روحانی کا جو داعظم تھیں جن کو آپ نے اپنی بے نظیر مثال سے نقش قلب بنا کر دکھا دیا۔

آنحضرت نے اپنی حیات ظاہرہ ایسی سادگی سے بسر کی جو ہر قسم کے تکلفات و

- (۱) سورہ نجم (انسان کو صرف وہی ملتا ہے جسکی وہ کوشش کرے)۔
 (۲) مکہ معظمہ سے تین بی بی پابک غار تھا جسکو حکایت ہے میں آپ مہینوں وہاں جا کر قیام فرماتے، کھانے پینے کا سامان لے جاتے، وہاں چکنا تو پھر گدیر پر تشریف لاتے، اور پھر واپس جا کر مراقبہ میں مصروف ہو جاتے۔

تفصیلات سے پاک، مہتی، رہنے کا مکان، بستر لباس، غذا، غرضکہ زندگی سے متعلق
 جتنے امور تھے سب میں انتہائی سادگی ملحوظ مہتی، یہی ترکہ لذات، وفور عبادات
 و مجاہدات، صیام، انہار اور قیام اللیل، اپنی روحانی اور باطنی اہمیت کی بنا پر
 تعلیم اسلام کے ایک نمایاں رخ کی ترجمانی کر رہے تھے، آنحضرت نے
 اپنے قول و عمل سے اچھی طرح واضح کر دیا کہ حلقہ بگوشان اسلام کو اپنا وقت زندگی
 کے ظاہری و باطنی دونوں شعبوں میں تقسیم کر دینا کمال انسانیت کی دلیل ہے، اہل تفسیر
 میں ترک علاقہ، شجر و محوین و اعتکاف وغیرہ کے سبب قصورات بعد میں نمایاں ہوئے
 وہ عہد رسالت کے قصورات سے کسی حد تک مختلف ہیں، تاہم اتنا واضح ہے کہ صوفیا
 متاخرین کے اکثر طریقے محض خارجی تعلقات کے اثر سے ظہور میں نہیں آئے۔
 بلکہ اپنی اصنیت کے اعتبار سے وہ خالص اسلامی عبادات سے ماخوذ تھے، البتہ
 بعد میں افراط و تفریط سے ان کی صورتوں میں کچھ تبدیلیاں پیدا ہو گئیں اس فہرست
 سے ہم یہ امر فرہنگ نشین کرنا چاہتے ہیں کہ اسلامی تعلیمات میں ابتداء ہی سے ایسا
 اطمینان بخش روحانی ترقی کی گنجائش موجود مہتی۔ یہ خیال کرنا کہ قصور اسلام میں
 روحانی مجاہدات کے طریقے عہد رسالت سے کسی سو برس جھجھیں بن منصور وغیرہ کی
 بدولت رائج و شائع ہوئے کسی طرح پایہ ثبوت تک نہیں پہنچا۔

اسلام انسان کو فضائل حیات میں ایک برق مضطرب بنا کر رکھنا چاہتا
 ہے۔ اس کی تعلیمات کا تجزیہ کیا جائے تو یہ حقیقت آشکار ہو جائے گی کہ وہ
 انسان کے فیتے میں تقسیم کے فرائض عائد کرتا ہے، جو حقوق اللہ، حقوق العباد
 اور حقوق النفس ہیں پہلی قسم میں وہ فرائض شامل ہیں جو اس کو محض خالق

موجودات کے لئے انجام دینا ہوتے ہیں دوسرے وہ ہیں جو مخلوقات کے لئے
عمل میں لائے جاتے ہیں تیسرے وہ ہیں جو خود اپنے نفس کی اصلاح و تربیت
اور اپنے وجود کے قیام و نشوونما کے لئے انجام دینا پڑتے ہیں ان فراموش کی
انجام دہی اگر اس کو ایک طرف معبود تعالیٰ سے قریب کر دیتی ہے تو دوسری طرف
اس کو اس بات کا موقع دیتی ہے کہ وہ دنیا میں ایک باعمل شخصیت اور سوائی
میں ایک کارآمد فرد کی حیثیت سے زندگی بسر کر سکے مسلمانوں کی الہامی کتاب
نے غرض تخلیق صرف عبادت بتائی ہے، **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** (اول ہم نے جنی و انس کو نہیں پیدا کیا مگر صرف اس لئے کہ وہ
عبادت کریں) جب الیاسؑ نے عبادت کے علاوہ کوئی دوسرا فعل مستحسن نہیں
قرار پا سکتا اس لئے کہ کسی دوسری صورت میں غرض تخلیق پوری نہیں ہوتی
مخلوق سے تامل سے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہاں صرف ایسی طریقہ رائے عبادت
کی بجا آوری پر تکمیل غرض تخلیق کا اسخوار نہیں ہو سکتا، لاریب طاعات و عبادات
بھی ضروری ہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ انسان شب و روز صوم و صلوٰۃ
ایک میں مصروف رہے، کیونکہ ایسی حالت میں وہ کوئی دوسرا کام انجام نہیں
دے سکتا، حالانکہ بہت سی دوسری جائز ضروریات باقی رہ جاتی ہیں جن کے
حاصل کرنے کی تعلیم دی جا چکی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ باضابطہ ازکار و عبادات کے
سابقہ حقیقی نفس اور حقیقی عباد کی بجا آوری عبادات میں شامل ہے جس کے بعد

انسان کا ہر عمل نیک عین عبادت بن کر اُسے اپنی غایت تخلیق کو پورا کرنے کے قابل بنا سکتا ہے، بات یہ ہے کہ اسلام صرف عزت نشین زماں اور تادک الدنیا فقر اور دوش پیش پیدا کرنا نہیں چاہتا بلکہ وہ اپنے حلقہ بگوشوں کو عبادت گزار مجاہد خدا شناس تاجرانیک کردار عالم اتفاق شعار ضائع و فاسد گزار ذرا بے اور حق پرست شہری بنانا چاہتا ہے، قرآن مجید نے جہاں جہاں حیات دنیا کو لہو و لعب سے تعبیر کیا ہے اور حیات آخرت کو حقیقی زندگی بتایا ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ حیات ظاہری کو مقصود بالذات نہ سمجھ لیا جائے۔ بلکہ اس کی زرعہ آخرت سمجھ کر مکمل بات دنیا سے احتراز کیا جائے۔ زندگی کو ایک امتحان اور آخرت کو اس کا نتیجہ سمجھنا چاہئے، اس لئے عالم اسباب سے مکمل طور پر بے تعلقی اختیار کر لینے سے مدارج امتحان کا سطر کرنا ناممکن ہے، اسلام میں حیات دنیا کی صرف وہ صورت مذکور ہے جو دل کو یاد خدا سے غافل کر دے، مولانا دوسم فرماتے ہیں :-

چہیت دنیا از خدا غافل بدن
نے فرماش و فقرہ و فرزند و زن
اسی طرح حیات ظاہری کے وہ مشاغل جو قلب کو کسی طرح یاد خدا کی طوط
ماں کر دیں عین دین ہیں اہلنا ایک شاعر کہتا ہے :-
اُسے ہم آخرت کہتے ہیں جو مشغول حق رکھے
خدا سے جو کرے غافل اُسے دنیا سمجھتے ہیں
اسلام نے ہر وضاحت اعلان کر دیا کہ دین و دنیا دو مختلف و متضاد چیزیں

نہیں بلکہ ایک ہی تصویر کے دو رخ ہیں اور انسان وہی ہے جو دونوں چیزوں سے کامل ہوا یہی سبب ہے کہ رہبانیت کے لئے اسلام میں کوئی جگہ نہیں ملے گی۔
 مہربانیت فی اللہ اللہ صوفیائے متقدمین کے حالات سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے لیکن بعد میں کچھ اسباب ایسے رونما ہوئے جن سے صوفیائے اسلام میں حد سے بڑھی ہوئی عزت گزینی، ترکِ نعمات جائزہ اور فقدانِ عمل کی وہ ضرورت پیدا ہو گئی جو رہبانیت سے بہت زیادہ مشابہہ ہونے کے باوجود اسلامی تقوف کا جوہر سمجھی جانے لگی، حالانکہ اس بڑھتے ہوئے سیلاب کا سرچشمہ عہدِ نبوی ہی میں موجود تھا۔

بارگاہِ رسالت سے فیضیاب ہونے والوں میں بہت سے لوگ ایسے تھے جن کی زندگیوں جائزہ مادی مقاصد کے حصول اور انکسابِ روحانیت کے حصول کے تناسب امتزاج کا پہلو لئے ہوئے ڈرامہء اعتدال سے سرمد متوازن نظر نہیں آتے لیکن بعض ایسے بھی تھے جنہوں نے اپنی تمام توجہ تہذیب کے باطنی پہلو پر مبذول کر دی تھی وہ تہذیب، حاجات، کثرتِ طاعات اور زہد و خلوت نشینی میں ایک غیر معمولی مبالغہ برتنے کے عادی ہو گئے تھے، اصحابِ منہ کی جماعت اس اعتبار سے بہت آگے بڑھی ہوئی تھی اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ یہی جماعت بالکل غیر شعوری طور پر دنیائے اسلام میں عملی تصوف کے آغاز کا باعث ہوئی۔ لیکن اگر یہ سچ ہے تو اسی زمانے میں ان کو ضروری کہہ کر کیوں نہ پکارا گیا؟ اس کا جواب محققین یہ دیتے ہیں کہ اس وقت صوفی کا لفظ وضع نہیں ہوا تھا اور لوگ اپنے درجات کے لحاظ سے دوسرے مرتزہ اموں مثلاً مہاجرین، انصار

تابعین اور تبع تابعین وغیرہ سے مخاطب کئے جاتے تھے، عقائد میں فلسفیانہ
تفکرات اور عقلی استدلال کو دخل نہ تھا، شرط اسلام و درزش ایمان بالنبی
سے زیادہ نہ تھی، عبادتوں کے طریقے بھی صرف وہی رائج تھے جو آنحضرتؐ اور
آپ کے نیک نفس جانشینوں نے تعلیم کئے تھے، ڈاکٹر نکلسن کے بیان کے
مطابق اسلام کے دور اول میں جو صوفی نماز و دعا و عبادت تھے ان پر غوث الہی
طامی رہتا تھا، یہاں تک کہ اس کی قہاریت و جباریت کے تصور سے لرزہ
بر اندام رہتا ان کی پہچان قرار پاگئی تھی، اس فضائے شرف میں محبت خدا
کے جذبات اور اس کے رحیم و کریم ہونے کے اعتقادات کچھ دبا ہوا پہلو
اختیار کئے ہوئے تھے، (۱) غوث الہی میں گریہ و زاری کرنا اور خیالی معاصی
سے مضطرب الحال رہنا ان متقدمین کے حالات میں خاص زور دے کر بیان
کیا جاتا ہے، حضرت حسن بصری کو گروہ صوفیاء کا پہلا نمایاں فرد سمجھا جاتا ہے
اگرچہ اس میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ نکلسن نے بھی ان کو حقیقی معنوں میں
صوفی ماننے سے انکار کیا ہے (۲) عام طور پر یہ خیال ہے کہ انہوں نے حضرت
علیؑ سے علم باطنی حاصل کیا تھا، لیکن یہ ثابت نہیں ہوتا، وجہ یہ ہے کہ حضرت
علیؑ کی شہادت کے وقت حسن بصری کی عمر صرف انیس سال کی تھی، نیز یہ کہ
ان کی ابتدائی پرورش بصرہ میں ہوئی تھی (۳) اور ائمہ حدیث ان کا جواب تصوی

A Literary History of the Arabs p. 225 (۱)

A Literary History of the Arabs p. 227 (۲)

Mystic Tendencies in Islam p. 84 (۳)

سے سماع حدیث بھی تسلیم نہیں کیا ہے" (۱) بہر حال ان کے بارے میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ان پر ایسی کیفیات خود طاری رہتی تھیں کہ ان کو دیکھ کر یہ معلوم ہوتا تھا گویا تمام قش جہنم انہیں کے لئے پیدا کی گئی ہے (۲) **لفظ صوفی کا ظہور** | لفظ آنحضرت کی وفات سے دو سو برس بعد تک

ظہور میں نہ آیا تھا۔ دلیل یہ ہے کہ سنت جو ۳۹۲ھ میں مرتب کی گئی اس لفظ سے خالی ہے، لیکن ایک دوسرے بیان کے مطابق صوفی کا لفظ حسن بصری کے زمانے میں رائج تھا جو بعض صوفیاء کے ہم عصر تھے (۳) ادب العرب میں بھی اسی رائے کی تائید ملتی ہے، اور دلیل یہ ہے کہ حسن بصری اور سفیان ثوری کے اقوال میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے بلکہ اخبار مکہ کی ایک روایت کے مطابق یہ لفظ عہد اسلام سے پہلے بھی رائج تھا (۴) یہ رائے قابل تسلیم ہو یا نہ ہو مگر کم از کم عہد رسالت میں اس لفظ کی موجودگی کے متعلق ایک بیان اور دستیاب ہوا ہے، خواجہ خاں صاحب آمیزن (Ohsson) مصنف Ottoman Empire کے حوالے سے رقمطراز ہیں کہ ہجرت کے پہلے سال میں مینیا لیس اہل مکہ نے اتنے ہی اہل مدینہ کے ساتھ رشتہ اخوت

(۱) کیا موجودہ اسلامی ثقافت خالص اسلامی ہے ص ۱۱

(۲) A Literary History of the Arabs p. 226

(۳) Studies in Tasawwuf p. 120

(۴) رسالہ تحقیق اسلام لاہور باب ۱ جون ۱۹۳۲ء

(۵) ادب العرب ص ۹۶

قائم کیا تھا، انہوں نے تعلیم نبوی کے ساتھ دفا دار رہنے کا عہد کیا تھا اور باہمی طور پر ایک قسم کی مواعظ قائم کی تھیں جس کا مقصد یہ تھا کہ آپس میں ایک طرح کی مالی امداد و اعانت کا تعلق پیدا ہو جاسکے، اور ہر روز کچھ مذہبی عبادت ایک مخصوص جذبہ توبہ و زہد کے ماتحت ادا کی جائیں، یہی وہ لوگ تھے جنہوں نے اپنے آپ کو دوسروں سے قابل امتیاز بنانے کے لئے صوفی کا نام اختیار کیا اور بعد میں لفظ فقیر کا بھی اضافہ کر لیا (۱) اسی سلسلے میں آنحضرت کی ایک حدیث بھی بیان کی جاتی ہے جس میں لفظ تصوف وارد ہوا ہے، حدیث یہ ہے: *سَمِعْتُ صَوْتَ أَهْلِ النَّفُوسِ فَلَا يُقِيمُونَ عَلَى دَهَائِهِمْ كَتَبَ عَلَيْهِمُ اللَّهُ مِنَ الْخَافِلِينَ (۲)*، یعنی حوامل تصوف کی آواز سن کر میں نہیں کہتا وہ خدا کے نزدیک غافلوں میں لکھا جاتا ہے، لیکن اس حدیث کی صحت میں بھی شک ہے، پروفیسر خدیا احمد صاحب فرماتے ہیں: اس کی عبارت میں لفظ تصوف کا ہونا ہی اس کی وضع کی غمازی کر رہا ہے (۳) غرض کہ عہد رسالت میں لفظ تصوف یا صوفی کی موجودگی نہایت محدود حلقہ میں مانی جاتی ہے۔

عام طور پر ارباب تحقیق اس رائے کے حامی ہیں کہ لفظ صوفی سب سے پہلے ارباب شہم کو فی کے لئے استعمال ہوا جن کا سال وفات ۳۵ھ ہجری ہے (۴) انہوں نے صوفیا کے واسطے راہ میں ایک خانقاہ بھی تعمیر کرائی تھی (۵)

(۱) Studies in Tasawwuf p. 120 (۲) کشف المحجوب ص ۱۴

(۳) کیا موجودہ تصوف خالص اسلامی ہے صلا (۴) الخالی ص ۱۱

(۵) A Literary History of the Arabs p. 227

کہا جاتا ہے کہ صوفیوں پر عیسائی مذہب کا اثر اسی زمانے سے پڑنا شروع ہوا جسکی بنا پر ان میں عیسائی راہبوں کی سی تنہا نشینی اور عشق الہی کی سرگرمیاں بہت نمودار ہونے لگیں بعض کے نزدیک سب سے پہلے یہ لقب پانے والے جابر بن حیان کو فی تھے، بہر حال پہلے صوفی ابو اسلم ہوں یا جابر دونوں بزرگ دوسری صدی ہجری میں گذرے ہیں (۱)

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے مخصوص طبقوں میں نہرو طاعات وغیرہ کی کثرت اس سے پہلے ہی نمودار ہو چکی تھی پھر لفظ صوفی اتنی دیر سے کیوں ظہور پذیر ہوا؟ اس کا جواب تلاش کرنے کے لئے ہماری سائے ہیں یہ امر کسی حد تک رہنمائی کرتا ہے کہ پہلے پہل صوفی کا لقب پانے والے ابو اسلم ہوں یا جابر لیکن سکونت و دنوں کی کوفہ ہی میں بیان کی گئی ہے یہ وہ زمانہ تھا جبکہ سلاطین بنی امیہ حکومت عراق پر قابض تھے۔ ان میں سے بعض کی انتہائی دنیا پرستی مذہب کشتی دین فراموشی اور عام ظلم و استبداد کے واقعات تاریخ دان طبقہ پر بخوبی روشن ہیں، کوفہ سلطنت عراق میں ایک مشہور مقام اور بلاد حکومت میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا تھا، کوفہ اور فراج کوفہ میں رہنے والے ماسند ہار اور تمیم لوگ بنی امیہ کے اطوار ناپسندیدہ سے نالاں تھے، لہذا عجب نہیں کہ ان کا جذبہ ترک علانی اور رجوع الی اللہ کا عزم ایک ظالم اور آزار رساں حکومت سے بنیادی کے طور پر پیدا ہوا اور مسلسل عجز و بیرون اور خانہ جنگیوں کے شہادت

سے اور زیادہ تقویت پاتے پاتے اس حد تک پہنچ گیا ہو جہاں ترک ماسویٰ اللہ کی انتہائی صورت کا اظہار کرنے کے لئے کسی علیحدہ نام کی ضرورت محسوس ہونے لگی ہو اور انھیں اس لئے اور بھی کہ حکومت کی چیرہ دستیوں کے مقابلے میں دور ابتداء کے معزز نام جیسے اہل بیت، مہاجرین، اصحاب و تابعین وغیرہ اپنی پرانی عظمت سے محروم ہوتے جا رہے تھے، مذہبی بزرگوں کی عام بے حرمتی اور نسل و فحاشی کے متعدد واقعات جو تاریخ کے ذریعہ ہم تک پہنچے ہیں اس خیال کو سختہ کرتے ہیں کہ غالباً عاملان حکومت کی آنا در سائیوں سے ناموں رہنے کے لئے لفظ ہونی کی نمی عظمت اور بڑھتی ہوئی شان و شوکت کے پردے میں پناہ لی گئی ہو، پھر یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ عہد بنی امیہ اور قریب قریب تمام عہد عباسی میں تصوف خوب پھلا پھولا اور چند گنتی کے واقعات سے قطع نظر کرتے ہوئے حکام کی طرف سے بالعموم اس کی کوئی معظم اور باقاعدہ مخالفت نہیں کی گئی، مختصر یہ ہے کہ عجیب نہیں کہ فی لفظ صوفی انہیں اسباب سے ظہور میں آیا جو سطور بالا میں بیان کئے گئے ہیں۔

وضع نام کے بعبارت بان لینا پڑتی ہے کہ دوسری صدی ہجری کے آخر سے تصوف نے ایک نمایاں اور ممتاز مسلک کی صورت اختیار کر لی، اس دور کے مشہور ہونے والے ابراہیم بن ادہم، داود طائی، غنیم بن عیاض وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں، طبقہ نسوان میں رابعہ العدویہ (وفات سنہ ۱۱۱ ہجری) بھی مسلک

نصرت پر کامزن نظر آتی ہیں اور ان کے سبب سے رجحانات نصرت میں عاشقانہ جوش و مستی کی ایک نمایاں زیادتی محسوس ہوتی ہے اور اس کے لب و لہجہ میں ایک نئی آزاد روی بے اختیار سی اور غیر معمولی جفا کا انداز آنے لگتا ہے، کسی نے پوچھا ”کیا تم خدا سے محبت کرتی ہو؟“ جواب دیا ”ہاں“ پھر پوچھا ”کیا شیطان سے نفرت کرتی ہو؟“ کہا خدا کی محبت سے فرصت ہی کب ملتی ہے کہ شیطان سے نفرت کی جائے (۱) اسی طرح بیان کیا جاتا ہے کہ عالم رویا میں آنحضرتؐ نے ان سے پوچھا ”رابعہ کیا مجھ سے محبت کرتی ہے؟“ عرض کی ”اے خدا کے رسول آپ سے کون محبت نہیں کرتا؟ لیکن اللہ کی محبت مجھ پر اس طرح غالب آچکی ہے کہ کسی اور کی دوستی یا دشمنی کے لئے میرے دل میں گنجائش باقی نہیں“ (۲) جب استیلائے محبت خدا میں رسولؐ کی محبت کے لئے گنجائش باقی نہ رہے تو اطاعت رسولؐ کا سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا حالانکہ قرآن مجید میں خدا نے یہ الفاظ صریح اپنی محبت کی کسوٹی اطاعت رسولؐ ہی کو قرار دیا ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہوتا

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي
يُحِبُّكُمْ اللَّهُ وَلَيُغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ
وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۳)

دے رسولؐ ان لوگوں سے کہہ دو کہ اگر تم
خدا کو دوست رکھتے ہو تو میری پیروی کرو
خدا بھی تم کو دوست رکھے گا اور تم کو

لہا سے گناہ بخش دیکھا اور خدا بڑا بخشنے والا مہربان ہے

تصوف میں اس قسم کی آزادی گفتار غلبہ جوش و مستی، محویت و استعراق کے راہ پا جانے سے کسی اہم نتائج برآمد ہوئے ابھی تک تو ایمان خود و جا کے درمیان ایک نقطہ اعتدال کی صورت رکھتا تھا لیکن اب غلبہ محبت کے اظہار میں رجائیت زور پکڑنے لگی، اور سیلاب محبت کے بہاؤ میں مستند اسلامی اعتقادات کے خلاف لب کشائی کر جانا اور رشتہ وصل خدا میں پیغمبر خدا سے اظہار بے نیازی کرو دنیا بھی آسان ہو گیا، یہی وہ جذبہ آزادی تھا جس نے آگے چل کر تصوف کا دروازہ بیرونی عقائد و خیالات کی درآمد کے لئے وا کر دیا اور اتباع کتاب و سنت میں نمایاں کمی مہر قی جلی گئی۔ زیر نظر تصنیف کے ناویہ فکر سے اہم ترین بات یہ ہے کہ اب صوفیوں کی نشر میں نظم کی شان پیدا ہونے لگی، تصوف شاعری کی طرف بڑھنا شروع ہوا، افزائش جذبات کا تلاطم میدان سخن کا تقاضا کرنے لگا۔ اور بالآخر ساز و شعر میں نعمات تصوف اس طرح جاگزیں ہو گئے کہ آج تک اس کے پردوں سے آن کی وجد آفریں صدائیں بلند ہیں۔

اگرچہ دوسری صدی ہجری کے آخر تک تصوف اختیاری صورت میں پھیلنا شروع ہو گیا تھا لیکن ابھی تک اس میں کوئی خاص علمی اور فنی باقاعدگی پیدا نہیں ہوئی تھی، تیسری صدی ہجری سے وہ ایک باضابطہ علم کی شکل اختیار کرنے لگا۔ اب اس کی خاص خاص اصطلاحیں وضع

ہوئیں اور ذکر و عبادت کے نئے اصول پیدا ہوئے۔ ذوالنون مصری (وفات ۲۴۵ھ) اسی دور سے تعلق رکھتے ہیں، انہوں نے تصوف میں ایک نمایاں باضابطگی پیدا کر دی اور وجد و معرفت کے نظریے شامل کئے، ڈاکٹر نکلسن کا یہ خیال کہ مسلمانوں میں نو فلاطینیت کے تجلیات چھیلنا انہیں کام تھا، ایک بڑی حد تک قابل قبول معلوم ہوتا ہے، اسباب یہ ہے کہ ذوالنون مصر کے رہنے والے تھے، اس لئے ممکن ہے کہ دبستان اسکندریہ کی تعلیمات وحدت، ان کے خیالات کی تشکیل میں کار فرما رہی ہوں (۱)، بائیزنسٹان نے جو ذوالنون کے ہم عصر تھے خود فراموشی اور فنا کے مسائل تعلیم کئے، مصر فیماں اسلام کو نظریہ وحدت وجود سے روشناس کرانے میں ان کا نام بھی لیا جاتا ہے، ان کے اقوال میں ایک خاص انداز کی شاعرانہ خیال آرائی ہوتی تھی جس کو بعد میں البرسعدی ابن ابی الحییر نے بہت ترقی دی (۲) حضرت جنید بغدادی جو سید الطائفہ کہلاتے ہیں اسی زمانے سے تعلق رکھتے ہیں، ان کی وفات ۲۹۷ھ ہجری میں واقع ہوئی، انہوں نے بھی مسائل تصوف میں بہت ترتیب و باضابطگی پیدا کی اور تصوف و فقہ میں جو آفرینش شروع ہو گئی تھی اس کو یہ کہہ کر دور کیا کہ شریعت و طریقت دو علیحدہ راہیں نہیں بلکہ ایک ہی تعلیم کے دو رخ ہیں، جو باہم ایک دوسرے کے مخالف نہیں بلکہ متعم ہیں (۳)

(۱) Sufism, its Saints and Sārimas p. 19-20

(۲) A Literary History of the Arabs p. 391

(۳) Muslim thought and its source p. 102

تصنیفات کی ابتدا | تاریخ تصوف میں تیسری صدی ہجری کا زمانہ اس اعتبار سے خاص اہمیت رکھتا ہے کہ مونیانہ تصنیفات کا سلسلہ اسی زمانے میں ظہور پذیر ہوا، حضرت جنید بغدادی نے رسالہ القصد الی اللہ لکھا جو عربی زبان میں تصوف کی قدیم ترین کتاب سمجھی جاتی ہے۔ لیکن ایک دوسری روایت کے مطابق سب سے پہلے صاحب تصنیف سیحی بن معاذ رازی ہیں جنہوں نے کتاب المریدین لکھی، ان کا سال وفات ۳۱۸ھ ہجری ہے (۲) بعد میں شیخ ابوالنضر سراج نے (وفات ۳۳۵ھ) کتاب التلحیح لکھی (۴) اسی زمانے میں یونانی، فارسی اور سنسکرت کی کتابیں عربی میں ترجمہ ہونا شروع ہوئیں، اور اہل اسلام متعدد خارجی تصورات سے متاثر ہونے لگے، عبدالکریم بن ہوازن قشیری نے رسالہ قشیریہ لکھا جس میں فنا، بقا، بسط، قال، جمع، تفرقہ وغیرہ جیسی بہت سی نئی اصطلاحات قائم کیں۔

سلاسل کا آغاز | اس زمانے میں تصوف کے مختلف سلسلے قائم ہوئے جو بڑھتے بڑھتے سیکڑوں کی تعداد تک پہنچ گئے، ابتدائی سلاسل میں سے چند یہ تھے۔

(۱) ادب العرب ۲۸۹ (۲) رسالہ تصوف جون ۱۹۲۲ء ص ۳

(۳) تصوف اسلام ص ۷

۱۔ محاسبیہ۔ اس کے بانی عبداللہ جاراٹ محاسبی ہیں ۲۳۲ھ ہجری میں
رحلت کی، انہوں نے حال و مقام کے اصطلاحی فرق کو واضح کیا۔
۲۔ فیضیہ۔ اس کے بانی شیخ فیضی ہیں، یہ سلسلہ علامتی ہے۔ اس
کے پیرو بظاہر علامت و رموز کی اختیار کرتے ہیں، لیکن باطن صفائے قلب
میں کوتاہاں رہتے ہیں۔

۳۔ طیفوریہ۔ اس کی ابتدا ابو یزید طیفوری بسطامی نے کی، یہ امام العلماء
کہلاتے تھے، اولاً ان کی تعلیم صحو و سکر پر مشتمل تھی،
۴۔ جنیدیہ۔ یہ سلسلہ جنید بغدادی سے قائم ہوا، ان کا لقب سید الطائفہ
اور طائوس العلماء ہے، ان کے طریقہ کی بنیاد صحو و محبت پر تھی، اور خاص شغل
مراقبہ تھا (۱)

ڈاکٹر نکلسن کہتے ہیں کہ عہدِ نبوی امیرِ جمہور عام سیاسی انتشار اور طوائف الملک کی
پھیلی ہوئی تھی اور ابتدائے دورِ عباسیہ میں مسلمانوں کے دماغوں میں بار بار
مخاطبات مذہبی جو عام تشکیکی میلانات (Sceptical Tendencies)
کی فراوانی تھی وہ ٹٹو وٹاٹے تصوف کے لئے بہت معاون ثابت ہوئی، اس
کے علاوہ فقہی مسائل پر آئے دن بحث و مباحثہ کا بازار گرم رہتا تھا، یہ
مسائل نہایت خشک اور بے مزہ ہوتے تھے، اس لئے ان کے ردِ عمل کے
طور پر تصوف ایک روحانی اور وجدانی مساک کی صورت سے قلوبِ مستعین کو

اپنی جانب مائل کرنے میں بہت کامیاب ہو ادا، غرضکہ اس عہد میں نہالی نصرت میں خوب برگ و بار پیدا ہوئے، اور اس کا حلقہ اثر نہایت وسیع ہو گیا اب انفرادی صورت سے ہٹ کر اجتماعی رنگ میں ظاہر ہوا، اب تک اس کی تعلیم و تلقین اشارتاً و کناہینہ گوشہ ہائے غفلت میں ہوتی تھی لیکن اب عام جمعوں میں بے نقاب ہو کر آنے لگی، ابو بکر شبلی نے سیرتبر تعلیمات تصوف بیان کرنے کی ابتدا کی (۲) سینوں میں پوشیدہ رہنے والے راز رباؤں پر آنے لگے اور تصنیف و تالیف کا سلسلہ بڑھنا شروع ہوا۔

چوتھی صدی ہجری میں معتز کے عہد حکومت میں حسین بن منصور نے وحدت وجود کا نغمہ ایک نئے ذوق و شوق سے چھیڑا، اور ان کے عقائد کی بنا پر ستمہ ہجری میں ان کو سولی پر چڑھا دیا گیا (۳) ان کے متعلق اہل تصوف میں اختلاف ہے، بعض ان کی رفیع ترین روحانیت کے معترف ہیں، فرید الدین عطار نے ان کو "قلیل اللہ فی سبیل اللہ" اور "شیر بشیر سخفین" جیسے انقباب سے یاد کیا ہے (۴) لیکن جیسا کہ خود انہوں نے آگے چل کر تفصیل کی ہے بعض مشہور صوفیاء ان کی بزرگی کو تسلیم نہیں کرتے، چھٹی صدی ہجری میں شیخ محی الدین ابن عربی نے (وفات ۵۶۸ھ) مسئلہ وحدت الوجود کو فلسفیانہ اور استدلالی رنگ میں پیش کیا، افتوحات مکیہ

(۱) A Literary History of the Arabs p. 385

(۱)

Studies in Tasawwuf p. 124

(۲)

(۳) بیان الامرات ج ۱ تاریخ الخلفاء ۳۸۱ (۴) تذکرۃ الاولیاء ص ۳۱۳

اور فصوص الحکم ان کی منفہر تصانیف ہیں۔ ان کو ان کے تبحر علمی کی وجہ سے شیخ اکبر کہا جاتا ہے، ان کے بعد الحجی نے تصوف میں خاص سرمایہ فکر کا اضافہ کیا، ان کی کتاب "انسان کامل" تصنیفات تصوف میں خاص اہمیت رکھتی ہے۔

اسباب فروغ خلافت عباسیہ کے شباب کا زمانہ وہ زمانہ تھا جب کہ عرب کے مسلمان کشاکش حیات اور مسلسل آزم و پیکار سے عاجز آچکے تھے، اب وہ امن و آسودگی کے خواہاں اور ایک ایسے نظریہ زندگی کے متلاشی تھے جو ان کو آسے دن کی لڑائیوں سے نجات دلا سکے، تصوف امن پسندی کا علمبردار تھا، عقیدہ ہمدوست ایک عالمگیر اخوت و مساوات کا پیغام دے کر مذہبی اختلافات کو نظر انداز کر سکتا تھا، اس لئے خواہاں امن اور جو یا س آس و آسودگی اس کو قبول کرنے کے لئے بہت جلد آمادہ ہو جاتی تھیں۔

آدھر ملک گیر لوہیں بغیر معمولی کامیابی ہو چکی تھی، نئے نئے فلسفے اور علوم دماغی پر اثر انداز ہو رہے تھے، نو فلاطینیت مصر، ثنویت ایران اور کسی حد تک ہندوستانی ویدانت کے تاثرات اہل اسلام کے اعتقاد و آئینہ میں راسخ پاتے جا رہے تھے۔ حالات کی یہ رفتار دیکھ کر کچھ باخبر اور متدین لوگ کسی ایسے نظریہ کی تلاش میں تھے جو مسلمانوں کی مائل بہ دنیا و ہمتیت

کی اصلاح کر سکے، مسلمانوں میں خود فرقہ و فرقہ معزولہ اور اشاعرہ وغیرہ کے ظہور اور علم کلام کی ترقی کے سبب سے ایک دور عقلیت پیدا ہو چکا تھا اور ایک بلند ذہنی ماحول تشکیل پا رہا تھا، اس لئے اب کوئی سیدھی سادھی عام فہم تعلیم طبائع پیاثر انداز نہیں ہو سکتی تھی، اصلاح قوم کے لئے کسی ایسے طریقے کی ضرورت تھی جو ایک طرف ان کو سچا اسلام اور ان کے جاننشینوں کی مقدس و عملی زندگی سے متاثر کر سکے اور دوسری طرف ان کے بڑھتے ہوئے ذہنی جوش اور تقاضائے عقلیت کو بھی طمانیت بخشنے والا ہو، تصوف میں جہاں اسلامی تعلیم کی بنا پر قواعد کردار اور تربیت نفوس کا ایک ضابطہ تکمیل پا چکا تھا وہیں یونانی، ایرانی اور ہندوستانی مذاہب کے اثر سے ایک بالبد الطبعی نظام بھی شامل ہو چکا تھا، اس لئے اس کے ذریعہ سے اصلاح کے دونوں شعبوں کی تکمیل ہو سکتی تھی، اور اس مسلک کو زمانہ سے پاک و صاف کر کے مرکز فکر بنانا نہایت عزمگوار نتائج کی بشارت دے رہا تھا، چنانچہ اصلاح کے ان دونوں پہلوؤں کو مکمل کرنے کا کام سب سے زیادہ نمایاں طور پر امام غزالی نے انجام دیا، ان کا لقب حجت الاسلام ہے، علاقہ خراسان میں مقام بلخ میں پیدا ہوئے، ہجری میں پیدا ہوئے (۲) انہوں نے اپنے تبحر علمی اور غیر معمولی فطرت (۱) اور اشاعرہ و تکلیف اسلام میں دو شہر گزہ ہوئے ہیں جو خدا کی ذات و صفات کے حیرت و قدر و خیر و شر وغیرہ کے بارے میں عقلی طور پر بحث و مباحثہ کرتے رہتے تھے۔

کی ہر دسے مسائل تصوف اور شریعت اسلامی میں مطابقت پیدا کرنے کی نہایت شاندار کوشش کی جس کی بدولت مسلک صوفیہ کو نگاہ شریعت میں ایک مستند و معتبر جگہ مل گئی۔ فن تصوف میں جتنے اصطلاحی الفاظ و محاورات اب تک جمع ہو چکے تھے آپ نے ان پر مزید اضافہ کیا، سفر، سالک، مکان، طہار، سبکی، وصل، فصل، علت، رسم، ہمت وغیرہ جیسی بہت سی اصطلاحیں آپ کی وضع کی ہوئی ہیں، اشراقیت جدید کے بعض نظریات کا اثر بھی آپ کے تخیلات پر نمایاں ہے، احیاء العلوم، کیمیائے سعادت اور شکرۃ الاولیاء مشہور تصنیفات ہیں آپ کے بعد فرید الدین عطار نے مثنوی منقح الطیر اور تذکرۃ الاولیاء لکھ کر تصنیفات تصوف میں خاص اضافہ کیا، مولانا جلال الدین رومی جن کا سال ولادت سنہ ہجری ہے اپنے دور کے نہایت مشہور صوفی تھے، ان کی مثنوی علوم تصوف کا ایک بیش بہا ذخیرہ سمجھی جاتی ہے، ان کے بعد نور الدین عبد الرحمن جامی ایران کے آخری مشاہیر صوفیاء میں قابل ذکر ہیں، جن کی تصنیفات میں فصاحت اللفظ اور لہجہ خاص طرز پر مقبولیت حاصل کر چکی ہیں۔

جدید تحقیقات سے یہ بات یقینی طور پر ثابت ہو رہی ہے کہ اہل عرب و ہند کے تعلقات فاضلین ہندوستان میں چکی ہے۔ عرب کی آمد سے بہت پہلے قائم ہو چکے تھے، ان تعلقات کی ابتدا اگرچہ متعین طور پر نہیں بتائی جاسکتی لیکن اتنا کہا جاسکتا ہے کہ یہ سلسلہ عرب تاجروں کی بدولت آغاز اسلام سے پہلے رونما ہو چکا تھا اور

ظہور اسلام کے بعد بھی جاری رہا (۱) ابتدا میں جو اہل عرب بغرض تجارت ہندوستان آتے تھے وہ عام طور پر ساحلی مقامات سے آگے نہیں بڑھتے تھے تاہم شیخی بیانات سے پتہ چلتا ہے کہ ساحل مالابار، سندھ اور لکھنوی بہت سے مبلغین اور بزرگانِ ملت کے قدیم مزارات موجود تھے، ان بطور کہتا ہے کہ اس نے لکھنوی میں چند بزرگوں کے مقبرے دیکھے تھے جن میں شیخ عبداللہ حنیف، شیخ عثمانی اور بابا طاهر کے مزارات زیادہ مشہور تھے (۲) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بخاری عرب کے ساتھ ساتھ اسلامی مبلغین کی آمد کا سلسلہ ہندوستان میں اسی زمانے سے قائم ہو چکا تھا، ان ابتدائی لوگوں میں حضرت ابو حفص ربیع بن صبیح بصری کا ذکر ملتا ہے جو ایک بڑے تابعی اور محدث تھے، انہوں نے حضرت حسن بصری سے حدیث سماعت فرمائی تھی (۳) سلسلہ ہجری میں سندھ میں رحلت کی، یہ پتہ نہیں چلتا کہ سندھ میں کس سال وارد ہوئے (۳) لیکن سال وفات سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسری صدی ہجری کے شروع ہی سے ہندوستان میں تبلیغ و تلقین کا کام جاری ہو گیا تھا۔

اسلام کے ان ابتدائی عباد و مذہب کا ذکر چھوڑتے ہوئے یہاں ان لوگوں کے حالات بیان کرنا ہیں جو تصوف میں کسی امتیازی شان کے مالک تھے ہیں اور جن کے افکار و خیالات، تعلیمات و تصنیفات نے اس ملک کے

(۱) اک کوثر ص ۵۳ (۲) Sulaim, its Saints and Shrines p. 119

(۳) رسالہ صدیقی نومبر ۱۹۲۲ء ص ۲۵

صوفیاء پر خاص خاص قسم کے اثر ڈالے ہیں، ہندوستان میں تصوف کے چار بڑے سلسلے پھیلے جن کا ذکر ترتیب کے ساتھ مندرجہ ذیل میں کیا جاتا ہے:-

مشاہیر صوفیاء میں سب سے پہلے حضرت شیخ علی بن عثمان ہجویری وارد ہندوستان ہوئے، آپ داتا گنج بخش کے لقب سے مشہور ہیں، وطن افغانستان تھا، ہندوستان آنے سے پہلے بہت سے ممالک کا سفر کر چکے تھے، علم و تقویٰ پر آپ کی کئی تصنیفات ہیں جن میں کشف المحجوب بہت مستند تصنیف سمجھی جاتی ہے، اور فارسی زبان میں تصوف پر پہلی کتاب ہے۔ خاص بات یہ ہے کہ آپ کی تصنیفات اس وقت کی ہیں جبکہ شہاب الدین سہروردی کی عوارف المعارف اور ابن عربی کی فصوص الحکم کا وجود نہ تھا، اس لئے آپ کی تصنیفات میں متاخرین صوفیاء کا غلو اور ٹیم بخت عقائد اور خیالات کا طومار نہیں، آپ نے ترک لذت، ذکر الہی، اور تزکیہ باطن پر بہت زور دیا ہے۔ خصوصاً تہجد کے بہت بڑے حامی تھے، ۴۶۵ ہجری میں رحلت کی (۲)

حضرت داتا گنج بخش کے بعد حضرت خواجہ معین الدین چشتی چشتیہ ہندوستان میں وارد ہوئے، آپ ۵۳۷ھ ہجری میں علاقہ سبستان میں پیدا ہوئے، آخر قہر خلافت حضرت خواجہ عثمان مارونی سے

حاصل کیا، تشریف کا بڑا حصہ سیاحت بلاد اسلامیہ میں صرف کر کے اور
اکثر بزرگوں جیسے شیخ شہاب الدین سہروردی، نجم الدین کبریا اور خواجہ
احمد الدین کرمانی وغیرہ سے ملاقات کے بعد لاہور میں تشریف لائے،
جہاں آپ حضرت داتا گنج بخش کے مزار پر دو ماہ تک معکف رہے پھر
لاہور سے دہلی اور وہاں سے اجمیر تشریف لائے۔ یہاں آپ کا مزار
مقدس ایک عظیم المرتبت زیارت گاہ ہے، آپ کو "سلطان الہند" اور
"سزین نوالہ" کے القاب سے یاد کیا جاتا ہے، اور ہر فیائے ہندوستان میں
آپ ایک نہایت ممتاز درجہ رکھتے ہیں۔ یہاں تصوف کے سب سے پہلے
سلسلے کا آغاز آپ ہی سے ہوا جو کہ چشتیتہ کہلاتا ہے۔ اس سلسلہ میں بنگا
اور سماج کو خاص مقبولیت حاصل ہے، اس سلسلہ کے دوسرے بزرگ
خواجہ قطب الدین بختیار کاکی، بابا فرید شکر گنج، حضرت نظام الدین گجنوی
الہی، حضرت محمد وسم علاء الدین احمد صابری اور حضرت شاہ نیاز احمد
صاحب بریلوی ہیں، جن کے عقیدہ مند ہندوستان میں کثرت سے موجود ہیں۔
سہروردی | چھٹی صدی ہجری میں شیخ بہاؤ الدین وکری نے مغربی
پنجاب میں سلسلہ سہروردیہ کی اشاعت کی، آپ
۵۷۰ ہجری میں ملتان میں پیدا ہوئے، ۱۱ اوائل حیات میں مکہ معظمہ
تشریف لے گئے، چند سال بعد بغداد آکر شیخ شہاب الدین سہروردی
کے حلقہ ارادت میں داخل ہوئے، جنہوں نے آپ کو فرقہ خلافت عطا کیے

ملتان واپس جانے کا حکم دیا، اس لئے آپ ملتان واپس آئے اور یہاں اپنے سلسلہ تعلیم کو جاری کر دیا، آپ کے سلسلہ میں سماع کو ذمہ قبولیت تو حاصل نہیں جو چشتیہ میں ہے لیکن آپ سماع کی محفلوں میں شریک ہوتے تھے اور اچھے شعروں پر وجہ کرتے تھے" (۱)

قادر سیر | سلسلہ قادریہ کا آغاز ہندوستان میں احمد سلطان سکندر لودھی حضرت سید محمد غوث سے ہوا، آپ کا سلسلہ نوادہ سطوی سے حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی بانی سلسلہ قادریہ تک پہنچتا ہے۔ آپ ۱۲۲۸ھ میں اوجھ میں (جو کہ ملتان کے قریب ہے) اگر مقام کیا (۲) لودھیوں کے عہد حکومت کی ایک قابل ذکر بات یہ ہے کہ اس زمانے میں کچھ لوگ ایسے ظاہر ہوئے جنہوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے عقائد کو ملا جلا کر ایسے فرقوں کا آغاز کیا جن میں دونوں مذہبوں کی تعلیمات کا رنگ موجود تھا، کبیر جو ۱۴۴۰ء میں پیدا ہوئے انہیں میں سے تھے (۳) یہ کو شمش بھگتی ستر باب کے نام سے مشہور ہے اور تاریخ تصوف میں اس لئے اہمیت رکھتی ہے کہ اس کی بدولت ہندوستانی خیالات و مشاغل، لوگ کے طریقے، حبس و غیر اہل تصوف کے حلقوں میں راہ پاکیزہ رفتہ رفتہ ان کو اچھی خاصی مقبولیت حاصل ہو گئی، اور ان حالات کی بدولت ہندوستان کی مذہبی اختلافی فضا میں رنگ استخار بڑھنا شروع ہوا۔

(۱) آپ کوثر ص ۳۳ (۵) (۲) (۳) Sufism, its Saints and Shrines p. 251

(۴) آپ کوثر ص ۳۴

سلسلہ نقشبندیہ کی ابتدا عہد اکبری میں حضرت خواجہ باقی
نقشبندیہ **نقشبندیہ** باللہ سے ہوئی، جو اپنے پیر کے ارشاد کے مطابق وار و پند

ہو کر دہلی میں قیام پذیر ہوئے، لیکن اس سلسلے کو فروغ دینے والے درحقیقت
ان کے مرید اور خلیفہ حضرت شیخ احمد سرہندی تھے جن کا سال ولادت ۱۰۷۵ھ
عیسوی ہے، آپ کو الف نانی کا مجدد تسلیم کیا گیا ہے، آپ نے ابن عربی
کے نظریہ وحدت الوجود کی ترویج کی اور اس کے بجائے اپنے خاص نظریہ توحید
شہودی کی تعلیم دی، اور اہل تصوف میں اتباع شریعت کے جذبہ کو جو عہد
اکبری میں متغیر و اسباب کی بنا پر سرد ہو چلا تھا پھر سے زندہ کر دیا، آپ
کے مکتوبات خاص درجہ رکھتے ہیں جن میں تصوف کے بہت سے اسرار کی
نقاب کشائی بڑے عالمانہ انداز میں کی گئی ہے، شاہ ولی اللہ صاحب نے
دولت مستحکمہ (جو کہ علوم مذہبی کے بڑے ماہر تھے تصوف پر کئی کتابیں
لکھیں ان میں سے لمعات، القول الجمیل، تہیسات الہیہ، افسانہ العارفین
وغیرہ مشہور کتابیں ہیں، ان کے علاوہ ایک رسالہ ”فیصلہ وحدت الوجود
والشہود“ لکھا جس میں شیخ اکبر کے نظریہ وحدت الوجود کی تائید کر کے اسے
شیخ مجدد کے نظریہ وحدت شہود کے مطابق ثابت کیا ہے (۱)

اسی زمانے میں شاہزادہ دارا شکوہ نے اسلامی تصوف اور متناہی
لیگ کو یکجا کر کے دونوں طریقوں میں مشابہت ثابت کرنے کی کوشش کی
مجمع البحرین ایک کتاب لکھی جو اسی موضوع پر ہے، لہٰذا ان دونوں کے عہد

میں جو اسلامی اور ہندی عقائد کی آمیزش شروع ہوئی تھی وہ اب ایک
 باضابطہ شکل اختیار کرنے لگی، لیکن چونکہ اس آمیزش کا اثر عوام پر اچھا
 نہیں پڑ رہا تھا اس لیے علمائے دانا شکوہ کی مخالفت میں بڑا ہنگامہ
 برپا کیا۔ دانا شکوہ کی تعلیمات کا یہ نتیجہ ہوا کہ صوفیوں میں بعض ایسے
 فرستے پیدا ہو گئے جن کے اشتغال و عبادات اسلامی نقطہ خیال سے
 قابل اعتراض تھے، مثلاً فرقہ جلالیاں اور مدادیوں میں جو ان حالات
 میں قائم ہوئے تھے، ہمہ اوست کے عقیدے نے عوام کو بہالت و
 بد اعمالی کا ایک بہانہ مہیا کر دیا (۱) اسی طرح ہندوستان میں تصوف
 انحطاط کی طرف مائل ہونے لگا، یہاں تک کہ موجودہ دور میں صرف
 محدود و مخصوص صوفیہ علمی و لہجہ و تقاسم آراستہ نظر آتے
 ہیں۔

مسائل تصوف کا تجزیہ

اور شاعری میں ان کا بیان

مذہب اسلام نے کوئی تعلیم اس نوعیت کی نہیں دی جو صرف مخصوص
نفوس حالات و مقامات میں محدود قرار دی جاسکے، اس کی تعلیم اس
قسم کی ہے جو تغیر حالات و مقامات اور دیگر اختلافات کی صورت
میں ترمیم پذیر ہو سکتی ہے، اس نظام تعلیم میں انسان کی فطرت اور
اس کے ماحول سے پیدا ہونے والی خامیاں ہمیشہ پیش نظر رکھی گئی
ہیں، اور صدور احکام میں ان کو کبھی فراموش نہیں کیا گیا، قرآن مجید
نہایت واضح طور پر بار بار اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ کسی کو اس کے

نفس سے زیادہ تکلیف نہیں دہی جاتی، صوم و صلوٰۃ، حج و زکوٰۃ وغیرہ میں جہاں جہاں مشکلات پیدا ہو سکتی تھیں وہیں سہولتیں مہیا کر دی گئی ہیں، مثلاً احکام صوم کے متعلق بعض آسانوں کا تذکرہ کرتے ہوئے زبان قدرت ان الفاظ میں گویا ہوئی ہے۔

يُيَسِّرُ اللَّهُ لَكُمْ أَلْسِنَكُمْ وَلَا يُعَسِّرُ عَلَيْكُمْ الْعُسْرَ (۱)
یعنی خدا تمہارے ساتھ آسانی کرنا چاہتا ہے اور تمہارے ساتھ سختی کرنا نہیں چاہتا۔

قرآن مجید میں اس قسم کی آیات اور مقامات پر بھی ملتی ہیں، غرضیکہ اعتقادات کے سمجھانے میں یا اعمال و عبادات کے سجالانے میں کہیں بھی دشواری باقی نہیں رکھی گئی۔

اس میں شک نہیں کہ جہاں جہاں تخلیق کائنات حقیقت انسانی وجود باری تعالیٰ اور قصص انبیاء وغیرہ کا ذکر آیا ہے وہاں قرآن حکیم میں لوگوں کو غور و فکر کی طرف دعوت دی گئی ہے، ارض و سما، بحر و جبل اور دوسرے قدرتی مناظر کو خدا کی کھلی ہوئی نشانیاں بتایا گیا ہے اور خود انسان کو بھی مظہر آیات خدا قرار دیا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:-

وَالَّذِي فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَفَصْلَتِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ
بیشک آسمان اور زمین کی پیدائش میں اور رات اور دن کے اول بدل

وَالْمُحْصَنِينَ فِي الْمَحْصَنِينَ
فِي الْمَحْصَنِينَ يَنْفَعُ النَّاسَ
وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ
مَاءٍ فَالْحَبَاءُ بِهِ الْخَرُوفُ بَعْدَ مَوْتِهَا
وَيُثَرِّفُ فِيهَا مِنَ كُلِّ ذَاتِ نَفْسٍ وَ
لَهُمْ فِيهَا رِزْقٌ وَ الشَّجَابِ الْمُسْتَعْرِ
بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَكَيْتَ
لَوْ كُنْتُمْ لَيَقُولُونَ (۱)

میں اور کشتیوں میں جو لوگوں کے نفع کی
چیزیں دریا میں لے کر چلتی ہیں اور
پانی میں جو خراسان سے آسمان سے برسیا
اور پھر اس سے زمین کو مردہ ہونے کے
بعد جلا یا اور اس میں ہر قسم کے جانور
پھیلادے اور ہواؤں کے چلانے
میں اور ابر میں جو آسمان و زمین کے
درمیان بھرا رہتا ہے عقل والوں کے
لئے بڑی نشانیاں ہیں۔

(۲) وَ هَذِهِ آيَاتُ الْحَمْدِ وَ كَيْفِيَّتُ
كُلِّهَا اخْتَلَفَتْ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ
أَفَلَا تَعْقِلُونَ (۲)
(۳) وَ فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ
فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تَبْصُرُونَ (۳)

اور وہی ہے جو جلاتا ہے اور رات تارہ
اور رات دن کا بدل اسی کے اختیار
میں ہے تو کیا تم عقل سے کام نہیں لیتے
اور زمین میں ایمان والوں کے لئے نشانیاں
ہیں اور خود تمہارے نفس میں ہیں تو
تم نہیں سمجھتے۔

(۴) فَاقْصُصْ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ
يَتَفَكَّرُونَ (۴)

دسے مختصر اہم دان لوگوں سے، یہ حالات
بیان کرو تا کہ وہ غور و فکر کریں۔

(۵) قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ اِنْ
مَنْتُمْ تَعْقِلُوْنَ (۶)
ہم نے اپنی آیات صاف صاف بیان
کر دی ہیں، اگر تم عقل رکھتے ہو تو
سمجھو۔

ان آیات سے واضح ہو سکتا ہے کہ قرآن مجید میں دعوت غور و فکر
دینے کے لئے جو طریقہ استدلال اختیار کیا گیا ہے اس میں ایسی کوئی
فلسفیانہ اور منطقی صورت نہیں جو صرف ترقی یافتہ دماغوں کے لئے
قابل قبول ہو سکے، اختلاف روز و شب ہواؤں کے چلنے، بادلوں کے
برسنے، مکشٹیوں اور دیباؤں کا ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ ان میں انسانی
قدرت کو دخل نہیں بلکہ وہ سب خدا کی قدرت کاملہ کی مظہر ہیں اسبت
سے پست ذہنی صلاحیت رکھنے والا بھی ان مشاہدات عالم سے
عبرت و معرفت حاصل کر سکتا ہے۔ اس میں صرف معمولی سے فکر سے کام
چل سکتا ہے، اسلام نے خالص فلسفیانہ انداز فکر اور بے ضرورت قبل
وقال کی کبھی نہ غیب نہیں دی اس لئے کہ انجام خود ہے بے حضوری
اور فلسفہ زندگی سے دوری کا باعث ہے، لوگوں نے جب آنحضرت
سے حقیقت روح کے متعلق سوال کیا تو یہ آیت نازل ہوئی، —
ثُلُثُ الْوَسْطِ مِنْ آخِرِ مَا بَقِيَ، کہہ دو کہ روح میرے رب کا امر ہے، اور
اسی کے بعد بلافاصلہ ارشاد ہوتا ہے وَمَا اَوْثَقُكُمْ مِنَ الْغَيْبِ

الْأَقْلَامُ (۱) اور تم کو بہت ہی تھوڑا سا علم دیا گیا ہے، مطلب یہ ہے کہ تم حقیقت روح کو سمجھنے کی قابلیت نہیں رکھتے، اس کا نقل فہم بشر سے بالاتر ہے، اس لئے اس کا خیال چھوڑو اور اس فکر میں نہ پڑو، قرآن مجید نے نہایت مختصر جواب دے کر قصہ ختم کر دیا لیکن دنیا ہزار کہ شمشوں کے باوجود حقیقت روح کو سمجھنے سے آج تک قاصر ہے۔

قرآن کریم کی طرح آنحضرت نے بھی افہام عقائد میں ہمیشہ نہایت سادگی اور آسانی کو ملحوظ رکھا، آپ نے ایک سیاہ کینز سے پوچھا: ”خدا کہاں ہے؟“ اس نے کہا: ”آسمان میں“ پھر پوچھا: ”میں کون ہوں؟“ جواب دیا: ”آپ خدا کے رسول ہیں“ آپ نے اس کے جذبہ ایمان کی تصدیق کی اور اس کو آزاد کرنے کا حکم صادر فرمایا (۲)۔

توحید باری اسلام کا پہلا اصول ہے اور اس کی تبلیغ میں پیغمبر اسلام نے کیا زحمات نہ برداشت فرمائیں، لیکن اس میں کمی نہ تھی استدلال اور فلسفیانہ طرز بیان کو دخل نہیں دیا گیا، آپ کی تعلیم اسی طرح آسان اور عام فہم تھی جیسی خود قرآن مجید کی، جیسا کہ آیات ذیل سے ظاہر ہوتا ہے۔

(۱) اَللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ (۳) اللہ ہی ہے جس کے سوا کوئی قابل

(۱) سورہ نبی اسرائیل (۲۱) کیا موجودہ تصرف خالص اسلامی ہے۔ سورہ آل عمران -

پرستش نہیں کرتی زندگی اور جہان کا سنبھالنے والا ہے۔
اسکے سوا کوئی اور معبود نہیں ہے نہ ہی زندگی نہ ہی موت کا پھر دہریا ہے۔
کہہ دو وہ اللہ ایک ہے۔

بفرج حال زمین آسمان میں خدا کے سوا چند
معبود ہوتے تو دونوں کبکے برابر ہو گئے ہوتے۔

(۱) لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ

(۲) قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

(۳) لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا

ایسے صاف اور سہل نظریہ توحید کے سمجھنے اور سمجھانے میں کیا
وشواری ہو سکتی تھی؟ بالکل سیدھی سادھی بات ہے، کائنات اور
اس کی اشیاء ہمہ وقت مشابہے میں رہتی ہیں، ان کا کوئی خالق ضرور
ہے، وہی خدا ہے، اس کی ذات واحد ہے اور اس کا کوئی شریک
نہیں۔

مختصر فکر یہ بتانے سے پہلے کہ اہل تصوف میں وحدت وجود کا
خاص نظریہ کس طرح قائم ہوا اس امر پر روشنی ڈالنا
ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اسلام کے نہایت واضح اور یسیر الفہم عقیدہ
توحید کے باوجود علم تصوف میں فلسفیانہ موشگافیوں اور مفکرانہ وقت
آفرینیوں کی آمیزش کس طرح اور کن حالات کے زیر اثر نمودار ہوئی۔
وحدت وجود کا تصور اہل اسلام میں سب سے پہلے تیسری
صدی ہجری میں ذوالنہدین مصری کے اثر تعلیم سے رونما ہوا، وہ

باستندہ مصر ہونے کے سبب سے اشرافیت جدید سے متاثر تھے جس میں وحدت وجود کا ایک فلسفیانہ نظریہ اپنے ارتقا کی منازل طے کر چکا تھا۔ یہ تو خابجی اثر تھا، اس اندر دو فی حالات کے متعلق اتنا سمجھ لینا چاہئے کہ قرآن مجید میں خدا کے حاضر و ناظر، ظاہر و باطن، قاهر و غالب، نور و سکوت، دار و الارض اور قادم مطلق ہونے کا ذکر بار بار آیا ہے۔ اس قسم کی آیات سے فکر پسند طبائع میں یہ احساس پیدا ہونا شروع ہو گیا تھا کہ ہم سب، کچھ نہیں جو کچھ ہے وہی ہے، یہ احساسات قصور و جودیت کی بنیاد قرار پا گئے، لہذا ان دونوں کے لغزہ ہمہ اداسیت پر بدیست کہہ دینا دشوار نہ تھا، لیکن یاد رکھنا چاہئے کہ انہر میں یہ عقیدہ محض ذوق و وجدان پر مبنی تھا اور اس میں کوئی استدلالی نشان پیدا نہیں ہوئی تھی، گاہ گاہ اہل تصوف کی زبان سے بے اختیارانہ طور پر ایسے کلمات نکل جاتے تھے جن سے توحید وجودی کا عقیدہ مترشح ہوتا تھا، مثلاً بایزید ابطاسی کا یہ قول کہ "سُبْحَانِی مَا اعْظَمَ شَآئِی" دیں پاک ہوں میری شان کتنی بلند ہے، ان ابتدائی کلمات میں نمایاں طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔

چوتھی صدی ہجری میں اہل اسلام پر بیرونی فلسفے اور علوم اثر انداز ہونے لگے ایک طرف سے فلسفہ یونان، دوسری جانب سے ایرانی عقائد اور دیوانستی تصور راستہ راہ پانے لگے، اور تعلیم اسلام قواعد کردار اور تنظیم اعمال کا ایک ضابطہ پیش کر رہی تھی۔ اور خارجی فلسفہ ایک خیال نظام کی طرف دعوت دے رہا ہے تھے (۱) مسلمانوں میں گروہ متکلمین کے

باہمی بحث و مباحثہ سے ایک ماحول عقلیت پیدا ہو گیا تھا اس لئے خصوصاً ان مسلمانوں میں جو حلقہ اسلام میں نو وارد ہوئے ایک بالبالطبعی نظام فکر قائم کرنے کا شوق پیدا ہوئے۔ لہذا اسلام نے کئی بارسی تخلیق کائنات حقیقت حقیقات اور خالق و مخلوق کے تعلقات کے بارے میں کوئی دبستان فکر قائم نہیں کیا تھا جس میں یہ مسائل جگہ پاسکتے، اسباب اس قسم کے سوالات پیدا ہو رہے تھے، قرآن مجید میں بعض آیات ایسی تھیں جن سے ایسے مسائل کا استنباط قرار دے کر عقلی مطالبات کی تفسیر کی جاسکتی تھی۔ ان حالات میں توحید وجودی کا عقیدہ فلسفیانہ شان سے ظہور پذیر ہوا جس نے پیش نظر البعد الطبعی مسائل پر فکر آرائی کرنے کے لئے نہایت خوشگوار امکانات پیدا کر دیے۔

گزشتہ صفحات میں بیان کیا جا چکا ہے کہ وحدت وجود
وحدت الوجود کے مسئلے کو فلسفیانہ استدلال کے ساتھ مناسب سے پہلے شیخ محی الدین ابن عربی نے تعلیمات تصوف میں جگہ دے رکھی تھی۔ اس کی جو شرح و بسط کی ہے اس کا ماحصل مختصر الفاظ میں یہاں پیش کیا جاتا ہے۔

وجود صرف وحدت کا ہے، یعنی حقیقی وجود کے اعتبار سے محض وحدت ہی وحدت ہے، بالفاظ دیگر وحدت (یعنی خدا) کے سوا کسی دوسری شے کا وجود ہی نہیں لیکن کائنات اور اس کی بے شمار اشیاء ہر وقت انسان کے مشاہدے اور استعمال میں رہتی ہیں، وہ بالہی طور پر موجود نظر آتی ہیں لیکن

وجود کو وحدت محض میں منحصر کر دینے کے بعد ان سب کے وجود سے انکار کرنا لازمی ہے۔ جو یہ ظاہر تعجب انگیز اور ناقابل قبول معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے وجود کائنات کی کیا تاویل کی جائے؟ جواب یہ ہے کہ کائنات وجود تو رکھتی ہے..... لیکن اس کا وجود حقیقی نہیں، وہ خدا کے وجود کا صرف پرتو ہے، خدا کی صفات میں اگرچہ لغو ہے لیکن تمام صفات عین ذات ہیں، کائنات بتلی صفات کا نام ہے اس لئے وہ بھی اپنے ظہور میں عین ذات ہے۔ اور وجود کائنات فی نفسہ کچھ نہیں، صرف صفات کا ظہور ہے، اور چونکہ صفات عین ذات ہیں اس لئے کائنات اور ذات میں علائقہ عینیت ہے، اور ذات چونکہ وحدت مطلقہ ہے اس لئے وجود وحدت ہی وحدت کا ہے، یہی عقیدہ وحدت الوجود ہے جو ہمہ اوست سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اس طرح کائنات ایک قسم کے فطر یہ ظہور (EMANATION) سے وجود میں آئی جس کی تفصیل ابن عربی اور ان کے متبعین نے اس طرح کی ہے:-

وجود مطلق ناقابل تعین ہے، وہ وحدت کا مقام الاتعین ہے، وجود اپنے ظہور یا تعین کے لئے پانچ منازل سے گزرتا ہے، پہلی دو منزلیں صرف علمی ہیں، باقی تین خارجی ہیں، تنزل کی حرکت اول میں وحدت اپنے وجود

مطلق سے باخبر ہو جاتی ہے اس منزل میں صفات کا علم صرف اجمالی ہوتا ہے، حرکت ثانی میں وحدت اپنے صفات رکھنے کا علم حاصل کر لیتی ہے، یہ منزل صفات تفصیلی کی ہوتی ہے، یہ دونوں حرکات حد و زانی سے ماوراء ہوتی ہیں، اور ان کو محض ذہنی تصور کیا جاتا ہے۔ ان کے بعد حقیقی منزل کی ابتداء ہوتی ہے، منزل ثالث کا نام تعین روحی ہے جس میں وحدت ارواح متغیرہ میں منتشر ہو جاتی ہے، منزل رابع تعین ثانی کی ہوتی ہے جس میں تخلیقات کی تخلیق ہوتی ہے، منزل خامس میں تعین جسدی واقع ہوتا ہے جس سے مادیات ظہور پذیر ہوتی ہیں، تخلیق کائنات کا یہ نظریہ اشراقیت جدید سے بہت مشابہت رکھتا ہے۔ جس میں وحدت سے عقل کامل اور اس سے روح کائنات ظہور میں آتی ہے۔

باری تعالیٰ کے بہت سے نام ہیں، جیسے رحمن، رحیم، قہار، رزاق، علیم، مصور وغیرہ یعنی مسمیٰ واحد اور اسماء متعدد ہیں، لیکن ہر اسم سے مراد ایک ہی ذات ہے، گویا تمام اسماء مسمیٰ کے عین ہیں، تمام اسماء صفات پر دلالت کرتے ہیں، صفات سے ممکنات کا ظہور ہوتا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ کائنات کی ہر شے کسی نہ کسی اسم کی مظہر ہے، مثلاً اعداء اللہ ہیں، سے عرش، رحمن کا مظہر اور اس کا مستند ہی ہے، اور کسی رحیم کا مظہر ہے، فلک، مفتاح اسم رزاق کا، فلک، ششم اسم علیہ کا، فلک، پنجم اسم قہار کا، فلک، چہارم اسم نور اور محی کا، فلک، سوم اسم مصور کا، فلک، دوم

اسم باری کا اور فلک اول اسم خالق کا مظہر ہے، اسی طرح تمام اشیا کے
موجودات کسی نہ کسی اسم کی مظہر ہیں (۱)، یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ ہر
اسم سبکی کا عین ہے۔ اس لئے نتیجہ یہ ہوا کہ موجودات کی ہر شے
عین ذات ہے۔ خدا ہی تمام اشیاء کا مقوم بلکہ ان کا عین ہے۔
کائنات و خدا میں رشتہ عینیت قائم کرنے کا نظریہ نفی کائنات اور
اثبات باری دونوں طریقوں سے ثابت کیا گیا ہے، اول الذکر کے اعتبار
سے کائنات کا وجود غیر حقیقی، وہی اور صرف ہائے نام ہے، وجود
صرف خدا کا ہے، کائنات اور کثرت صرف وحدت کے اعیان و مظاہر
کی حیثیت سے نظر آتی ہے، فی نفسہ اس کا کوئی وجود نہیں، اس لئے وجود
وحدت ہی کا ہے، کثرت معدوم ہے، آخر الذکر کے اعتبار سے خدا ہی خدا
ہے، کائنات بھی خدا ہے، وہ مجموعہ ہے ان مظاہر کا جن میں وحدت
جلوہ گستر ہوئی ہے، وحدت انہیں مظاہر میں مشتمل ہے، اور ان
کے ماورائی اس کا کوئی وجود نہیں، گویا مظاہر کے آکے عدم ہی عدم
ہے، اس لئے سالک کو کائنات سے خارج میں تلاش حق کی ضرورت
نہیں۔ (۲)

باری تعالیٰ کل موجودات کا مقوم اور ان کی اصل ہے، کائنات اس
کا ظل ہے، ظل و حقیقت مظہر اصل ہوتا ہے، خود اس کا کوئی وجود

(۱) مقدمہ فصول الحکم ص ۲۹

نہیں اس کا ظہور اصل کا ظہور ہے، اصل نہ ہو تو ظل بھی نہ ہو اس کے
معنی یہ ہوئے کہ ظل عین اصل ہوتا ہے، کائنات ظل خدا ہے اس لئے وہ
اس کی عین ہے (۱)

قرآن مجید میں آیا ہے تَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (۲)
یعنی خدا فرماتا ہے کہ ہم انسان سے اس کی رگ گردن سے بھی زیادہ
قریب ہیں ابن عربی کی رائے میں اس قرینت کے معنی اس کے سوا کچھ
اور نہیں کہ خدا ہی انسان کے اعضا و جوارح کا اصل ہے اس لئے خدا
اور انسان میں علینیت ہے (۳)

اسی طرح حدیث میں وارد ہوا ہے خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ تِسْوَةٍ
یعنی اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر بنایا کیا اس سے یہ استدلال کیا جاتا ہے
کہ انسان میں تمام صفاتِ انسانی باقی موجود ہیں، وہ انہیں صفات کا مجموعہ
ہے گویا وہ سب اسی میں صورت پذیر ہو گئی ہیں، اسی لئے معرفت نفس
کو عرفان الہی کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے، مَن عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ
(جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچانا) ایترجہوی برآمد
ہو کہ انسان حق تعالیٰ کی صوبیت اور حقیقت کا عین ہے (۴)

Mujaddid's Conception of Tawhid p. 94 P. 94 (۲)

(۲) سورہ ق -

Mujaddid's Conception of Tawhid p. 94 (۳)

Mujaddid's Conception of Tawhid p. 95 (۴)

وحدت الوجود کی تردید

توحید وجودی کا یہ نظریہ جس کی

تفصیل سطور بالا میں پیش کی گئی مدت

تک صوفیاء کی تحریروں، تقریروں اور شعرا کے دیوانوں میں نمودار ہوتا رہا۔ لیکن عوام الناس اس کے نکات کو سمجھنے اور بیان کرنے میں اکثر دھوکا کھاتے رہے، بلکہ بعض بے دینی و گمراہی کا شکار ہوئے، اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ طبقہ علماء میں برابر اس کی مخالفت جاری رہی، لیکن باقاعدہ

طور پر اس کی تردید کرنے والے ایک صوفی بزرگ ہی تھے، ان کا نام شیخ احمد سرہندی تھا جن کو مجددِ انسانی کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، انہوں نے اس عقیدے کو باطل قرار دے کر نظریہ توحید شہودی کی تعلیم دی، انہوں نے کشف و استدلال دونوں کی مدد سے وحدت وجود کو غلط اور وحدت شہود کو صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی۔

حضرت مجدد کہتے ہیں کہ ان کو سلوک میں تین منازل سے گزرنا پڑا اور وہ یہ تھیں 'وجودیت، قللیت اور عبدیت' پہلی منزل میں وہ وحدت وجود کے قائل اور خدا و کائنات میں عنینیت کے معترف تھے، دوسری منزل میں ان پر یہ انکشاف ہوا کہ کائنات کا وجود ہے تو لیکن وہ حقیقتاً واحد کا ظل ہے، یہاں سے دوئی کا تصور پیدا ہوا، اور ان کو وحدت وجود کی صداقت میں شک پیدا ہونے لگا، پھر منزل عبدیت میں خدا و کائنات میں دوئی کی نمود بدل کر آخر ثابت ہو گئی، اور اس منزل پر پہنچ کر انہوں نے

نے ابن عربی کے ہر طریقہ استدلال کی ترویج کرنا شروع کر دی،
ابن عربی کا استدلال یہ تھا کہ ذات صفات کی عین ہے، کائنات
صفات کی تجلی ہے، اور چونکہ صفات عین ذات ہیں، اس لئے کائنات
بھی عین ذات ہے، حضرت محمد کہتے ہیں کہ صفات عین ذات نہیں
بلکہ ذائد علی الذات ہیں، وہ کشف صحیح کی بنا پر اس کے قائل ہیں کہ وجود
بارہی فی ذاتہ کامل و اکمل ہے، اس کو اپنی تکمیل کے لئے صفات کی تیسراج
نہیں، صفات اس کے وجود کے تعینات ہیں، وہ موجود ہے لیکن اس کا
وجود خود اس کی ذات سے ہے، سمیع ہے اپنی ذات سے، بصیر ہے اپنی
ذات سے، اُن کے خیال میں صفات ذات کے اظلال ہیں اس کے عین
نہیں (۱) اور اگر کائنات صفات کی تجلی ہوتی تو ان کی عین بھی ہوتی، لیکن
ایسا نہیں ہے، ثبوت یہ ہے کہ صفات کامل ہیں، کائنات ناقص ہے،
معلوم ہوا کہ کائنات تجلی صفات نہیں بلکہ ظل صفات ہے، اور ظل کبھی
عین اصل اور مظہر کبھی عین ظاہر نہیں ہوتا، وہ کہتے ہیں فرض کیجئے کہ
ایک صاحب فن اپنے کمالات متفردہ کا اظہار کرنا چاہتا ہے اور اس غرض
سے حروف و اصوات کو ایجاد کرتا ہے، یہ حروف و اصوات آئینہ کمالات
ہیں کہ کمالات کے ظہور کا سبب ہوتے ہیں، لیکن ان حروف و اصوات
کو جو مرایائے کمالات ہیں عین کمالات قرار نہیں دیا جاسکتا (۲) نتیجہ یہ

نکلا کہ کائنات کو مظہر صفات مان لینے سے بھی وہ عین ذات ثابت نہیں ہو
سکتی۔

ابن عربی نے نفی کائنات سے وجود وحدت پر استدلال کیا ہے حضرت
مجدد و کہتے ہیں کہ ابن عربی نے یہ بات مقام فنا میں کہی ہے وہ کہتے ہیں
کہ صوفی جب اس سے بلند تر مقام پر پہنچتا ہے تو اس کو اپنی غلطی کا علم
ہو جاتا ہے ۱) مقام فنا میں غلبہ محبت محبوب کی بنا پر محبوب کے سوا ہر
چیز مستور ہو جاتی ہے، اور چونکہ محبوب کے علاوہ وہ کسی کو دیکھتا ہی نہیں
اس لئے سدا کے اس کے کسی کو موجود نہیں جانتا ۲) جہاں ابن عربی
نے اثبات باری سے نفی کائنات پر استدلال کیا ہے وہاں حضرت
مجدد یہ کہتے ہیں کہ اثبات ذات باری سے انکار وجود کائنات لازم
نہیں آتا مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص وجود آفتاب کا یقین رکھتا ہے تو
اس استدلال سے یقین سے یہ امر لازم نہیں آتا کہ وہ تابش آفتاب کے وقت
ستاروں کو پیش نظر نہ پا کر سر سے ہی سے ان کے عدم وجود کا اعلان کر
دے، وہ جانتا ہے کہ ستارے ہیں، البتہ نور آفتاب کے غلبہ سے مستور
ہو گئے ہیں، جس طرح ایسی صورت میں وجود انجم سے انکار کرنا صحیح نہ ہوگا
اسی طرح اثبات ذات باری سے نفی وجود کائنات کو ثابت کرنا درست

نہیں (۳)

وہ کہتے ہیں کہ وجود مخلوقات سے انکار کرنا تعلیم وحی سے بھی اختلاف رکھتا ہے اس لئے اور بھی ناقابل تسلیم ہے، اگر مخلوقات کا وجود نہ ہو تو تمام اوامرو نواہی عبث و بے معنی قرار پاتے ہیں اعمال میں ان کا لحاظ رکھنا صرف اسی صورت میں کوئی معنی رکھتا ہے کہ وجود مخلوقات کو تسلیم کیا جائے ورنہ اعمال دنیا پر عذاب و ثواب کو مبنی قرار دینا اور قیامت پر یقین رکھنا محض مہمل ہو جاتا ہے، اس کے علاوہ باری تعالیٰ بدیع سموات وارض ہے، تو پھر وجود کائنات سے انکار کرنا خدا کی صفات خلق و ابداع سے انکار کرنے کے برابر ہے، اگر کائنات کا وجود نہیں تو پھر خدا نے کس کو بنایا اور پیدا کیا؟ وہ کہتے ہیں کہ اس قسم کی نفی حقائق سے بوئے سوفسطائیت آتی ہے (۱) اس لئے وجود کائنات کو تسلیم کرنے کے سوا چارہ نہیں

ابن عربی نے اصل وظل کو عین یک دیگر قرار دیا ہے، حضرت مجدد کہتے ہیں کہ ظل عین اصل نہیں بلکہ تمثال اصل ہوتا ہے، باری تعالیٰ اصل اور کائنات ظل ہے، لیکن ان میں رشتہ عینیت قائم نہیں، اس لئے کہ اصل واجب ہے، ظل ممکن ہے، بے چوں کو عین چوں نہیں کہا جاسکتا، قدیم ہرگز عین حادث، اور ممکن عدم کسی طرح عین جائز عدم نہیں ہو سکتا، مثلاً اگر کسی شخص کا سایہ ممدود ہو جائے تو ہرگز یہ بات

تسلیم نہیں کی جاسکتی کہ وہ شخص خود بھی امتداد پذیر ہو گیا ہے، اول تو کائنات کو خلل خدا کہنا ہی صحیح نہیں، لیکن اگر اس کو محدود می دیکھ لے درست مان لیا جائے تب بھی کائنات اور خالق کائنات میں عینیت

ثابت نہیں ہوتی (۱)۔
 شیخ اکبر نے آپ بحث آخرت الیہ من حبلی الودیک دہم
 انسان سے اس کی رگ گردن سے بھی زیادہ قریب ہیں، سے قربت
 کو عینیت قرار دیا ہے، حضرت محمدؐ کہتے ہیں کہ اس قربت کو عینیت
 سمجھنا درست نہیں اس لئے کہ اس کی کیفیت ہمارے فہم و ادراک
 سے بالاتر ہے، جب سمجھ ہی نہیں سکتے تو مفہوم کا تعین کس طرح کر سکتے
 ہیں؟ اسی طرح جہاں حدیث خلق اللہم علی صورتیہ خدا نے
 انسان کو اپنی صورت پر پیدا کیا، کی بنا پر انسان کو عین خالق بتایا گیا
 ہے وہ کہتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہ نہیں کہ انسان صفات خالق کا مجسمہ
 ہے، بلکہ صرف یہ مطلب ہے کہ روح ربانی اور روح انسانی دونوں الٰہی کافی
 ہیں اور صرف اسی اعتبار سے مشابہت رکھتی ہیں۔ ورنہ خالق و مخلوق
 میں کوئی عینیت کا تعلق نہیں ہو سکتا، ایک ٹکڑی جو بہت احتیاطاً توجہ
 اور صفحت گری سے اپنا جلال تیار کرتی ہے اس ذات سے کس طرح
 دعویٰ عینیت کر سکتی ہے جو دم زدن میں ارض و سما کو درہم و درہم کہ

دینی پر قادر ہے، حضرت محمدؐ کے نزدیک مَن عرفَت نفسہ فقد عرف
 عرفَت مراحہ سے بھی انسان کا عین خدا ہونا ثابت نہیں بلکہ اس کا
 مطلب یہ ہے کہ جو شخص اپنے نفس کی خامیاں اور اس کے نقائص کا
 علم حاصل کر لیتا ہے اس پر یہ حقیقت بھی روشن ہو جاتی ہے کہ تمام مہمان
 و کمالات صرف توفیق ربانی سے حاصل ہو سکتے ہیں، اور وہی ان سب
 کا سرچشمہ ہے (۱) اور صرف اس اعتبار سے معرفت نفس معرفت خدا
 کا ذریعہ قرار پا سکتی ہے۔

ابن عربی نے تخلیق کائنات کی غرض بتاتے ہوئے حدیث قدسی سے
 وحدت وجود پر استدلال کیا ہے۔ کُنْتُ كُنْزًا مُحْفِيًا فَاحْيَيْتُ اَنْ
 اَعْرِفْتُ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ یعنی ارشاد خدا ہے کہ میں ایک خزانہ مخفی
 تھا میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں اس لئے مخلوق کو پیدا کیا۔ حضرت محمدؐ
 کہتے ہیں کہ اس صورت میں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ فی ذاتہ
 کامل نہیں اور یہ کہ وہ اپنی تکمیل ذات کے لئے مخلوق کی احتیاج رکھتا
 تھا، حالانکہ ایسا کہنا تعلیم وحی کے سراسر منافی ہے، قرآن مجید کی رو
 سے خدا کے تعالیٰ تمام عالمین سے غنی اور اپنی ذات میں کامل ہے
 جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے اِنَّ اللّٰهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ بیشک اللہ
 تعالیٰ عالمین سے غنی ہے (۲) دوسرے یہ کہ غرض تخلیق معرفت نہیں

بلکہ عبادت ہے وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (۱) اور جنوں اور انسانوں کو صرف اس لئے پیدا کیا ہے کہ وہ عبادت کریں، ہو سکتا ہے کہ عبادت سے یہاں معرفت مراد لی جائے، لیکن اس صورت میں بھی خود انسان کا کمال معرفت حق پر منحصر قرار پاتا ہے، ذات حق کا کمال سے متاثر نہیں بلکہ وہ خود کامل و اکمل ہے (۱)

جیسا کہ گذشتہ
صفحہ میں بیان

حضرت مجدد کا نظریہ وحدت شہود

کیا جا چکا ہے حضرت مجدد کی تحقیق کے مطابق صوفیاء کا عقیدہ وحدت وجود ایک خاص مقام سے تعلق رکھتا ہے جس کو انہوں نے وجودیت سے تعبیر کیا ہے۔ لیکن اگر وہ اس مقام سے گزر جائیں تو وحدت شہود کا راز منکشف ہو جائے، حضرت مجدد کی رائے میں توحید وجودی کا عقیدہ داخلہ Subjective ہے خارجی Objective نہیں ان کے خیال میں یہ عقیدہ دو غلط فہمیوں سے پیدا ہوتا ہے، کچھ لوگ "مراقبات توحید" میں لا الہ الا اللہ دہیں ہے کہ کوئی معبود مگر اللہ کا ذکر کثرت سے کرتے ہیں، رفتہ رفتہ استیلائے خیال اور کثرت مراقبہ کے سبب سے یہ کلمہ لا موجد الا اللہ کوئی موجود

(۱) سورۃ الذاریات۔

نہیں سوائے اللہ کے، کا تخیل پیدا کر دیتا ہے، دوسری قسم کے وہ لوگ ہیں جو انجذاب و محبت قلبی کی بنا پر توحید و جود کے قائل ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ غلبہ محبت محبوب کے سبب سے ماسوائے محبوب ہر شے ٹکاپوں سے پوشیدہ ہو جاتی ہے وہ محبوب ہی محبوب کو دیکھتے ہیں اس لئے اسی کو موجود جانتے ہیں (۱)

حضرت مجدد نے بار بار اس امر کا اظہار کیا ہے کہ وحدت وجود کا نظریہ شریعت کے خلاف ہے کیونکہ وہ تعلیم وحی سے مطابقت نہیں رکھتا، توحید و جود ہی میں مخلوق کا کوئی وجود ہی باقی نہیں رہتا، حالانکہ قرآن مجید میں جا بجا جناب اہمیت کی صفت خالق کا ذکر وارد ہوا ہے جس کا صاف یہی مطلب ہے کہ مخلوقات فرعی و جود ہیں ایک جگہ اہل کتاب سے ان الفاظ میں خطاب کیا گیا ہے :-

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا	دے رسول، تم کہو کہ اے اہل کتاب
إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ	تم ایسی بات پر آؤ جو ہمارے اور
أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ	تمہارے درمیان یکساں ہے کہ خدا
شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ أَحَدٌ	کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں، کسی
بَعْضُنا أرباباً من دون الله	چیز کو اس کا شریک نہ بنائیں، اور خدا
فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا	کے سوا ہم سے کوئی کسی کو اپنا مددگار

یَا أَيُّهَا الْمُسْلِمُونَ (۱۲) دے بنائے، پھر اگر منہ موڑیں تو کہہ دو

تم گواہ دینا ہم فرمانبردار ہیں۔
اس کا مطلب یہ ہے کہ اہل کتاب ماسویٰ اللہ کی پرستش کرتے
تھے، یعنی کچھ اشیاء و ذوات اللہ کے ماسوا موجود تھیں (۱۲) جب
وجود ماسویٰ قرآن مجید سے ثابت ہے تو وحدت وجود کا عقیدہ کسی
طرح قابل تسلیم نہیں، اس لئے کہ اس میں یا تو وجود کائنات کی نفی
کہنا پڑتی ہے، یا پھر اثبات ذات باری سے ہمہ دست کہہ کر ہر شے
کو خدا ماننا پڑتا ہے جس سے اسلام کے سیدھے سادھے تصور وحدت
کی عمارت منہدم ہو جاتی ہے۔ ان مشکلات سے بچنے کے حضرت مجدد
کی رائے میں توحید شہودی سے بہتر اور کہ فی راستہ نہیں، توحید وجودی
اور شہودی کا فرق خود انہیں کے الفاظ میں سنئے:-

”توحید شہودی یکے وید نیست یعنی مشہود سالک جو یکے نہ باشند
و توحید وجودی یک موجود نیستن است و غیر اور امدوم انگشتان
... پس توحید وجودی از قبیل علم الیقین آمد و شہودی از قبیل علم
الیقین، توحید شہودی از ضروریات این راه است چنانکہ این توحید
محقق مبنی شود و عین الیقین بے آں مسیر نمی شود، زیرا کہ رویت یکے

(۱۲) سورہ آل عمران

یہ اسفیلہ سے اوستانم رویتہ ماسوامی اور ستا بخلات توحید وجودی
 کہ نہ چنیں است یعنی ضروری نیست و جب علم یقین بے آن معرفت
 حاصل، چہ علم یقین مستلزم نفی ماسوامی اور نیست (۱)
 ترجمہ: "توحید شہودی کے معنی ایک دیکھنا نہیں یعنی سالک
 کے لئے ایک سے سوا دوسرا مشہود نہ ہو" اور توحید وجودی ایک کو
 موجد جاننا اور اس کے غیر کو معدوم سمجھنا ہے۔ . . . اس
 لئے توحید وجودی علم یقین کا اور شہودی عین یقین کا درجہ کھنی
 ہے (۲) توحید شہودی اس راہ کی ضروریات میں سے ہے۔ اس لئے
 کہ فنا اس کے بغیر ثابت نہیں ہوتی، اور عین یقین کا درجہ بغیر اس
 کے حاصل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ایک کی رویت کے غلبہ سے اس
 کے ماسوامی کی عدم رویت لازم آتی ہے، اس کے برخلاف توحید وجودی
 میں ایسا نہیں، یعنی ضروری نہیں ہے، وہاں علم یقین بغیر اس معرفت
 کے حاصل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ علم یقین سے نفی ماسوا لازم نہیں

(۱) مکتوبات جلد اول، مکتوب ۴۴ (۲) یقین کے تین درجے بتائے گئے ہیں علم یقین
 عین یقین اور حق یقین مثلاً دھویں کو سمجھ کر یہ جانتا کہ آگ سے علم یقین ہے،
 آگ کو سمجھ کر یہ دیکھ لیتا اس کے متعلق عین یقین حاصل کر لیتا ہے، اور
 آگ کو دیکھ کر اس کی تپش محسوس کر لیتا حق یقین ہے۔

آتی "مختصر الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ توحید شہودی عین الیقین ہے۔ اور چونکہ یہ درجہ علم الیقین سے بلند ہے اس لئے توحید شہودی وحدت وجود سے ارفع ہے کیونکہ وہ عین الیقین سے تعلق رکھتی ہے۔ حضرت مجدد کہتے ہیں کہ صفات اطلال ذات ہیں، اور کائنات ظل صفات ہے۔ کائنات چند نازل تنزلات و تعینات سے وجود میں آئی ہے، وہ اس طرح کہ وجود مطلق وصف وجود کی علت ہے وصف وجود سے صفت حیات، اس سے صفت علم، اس سے صفت قدرت، پھر صفت ارادہ، پھر صفت سمع، پھر بصر، اس کے بعد صفت کلام اور بعدہ صفت تکوین کا ظہور ہوا، اور صفت تکوین باعث تخلیق کائنات ہوئی (۱)

ہستی مطلق اور وجود بحت مستغنی عن العالمین صرف خدائے بزرگ کا ہے، کائنات جو خدا سے علیحدہ وجود رکھتی ہوئی محسوس ہوتی ہے وہ محض فیضان قدرت ہے اس میں شک نہیں کہ وجود کائنات بسبب ازوہم نہیں اور اس کی حقیقت فی حد ذاتہ معدوم ہے تاہم اس کی نمود کا دار و مدار ہمارے احوال و تخیل پر نہیں ہے وہ اپنے وجود کے لئے ہم سے بے نیاز ہے، فقط جو آلہ یقیناً موجود ہوتا ہے، چوبہا کہ حرکت دینے سے جو دائرہ آفتابیں نمودار ہوتا ہے وہ

مہم ہوتا ہے اور باوجود ظہور خارج میں معدوم ہے اور اس کا کوئی
 نام و نشان نہیں، فرض کیجئے کہ یہ نمود کسی طرح مستمر ہو جاتی ہے تو
 یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک دائرہ آفتابیں وجود پذیر ہو گیا ہے، کائنات
 کا وجود بھی اسی دائرے کی حیثیت رکھتا ہے (۱) یعنی اگرچہ کائنات
 کا وجود حقیقی نہیں تاہم اس کا وجود مرتبہ نمود میں ضرور ملتا ہے اور اس
 لئے اس کی معیت و عینیت مستثنیٰ مطلق کے ساتھ جو قائم بالذات ہے
 ہرگز حدود اثبات میں نہیں آسکتی۔

توحید وجودی میں وجود وحدت ہی وحدت کا ہے، ماسوا کا وجود
 ہی نہیں، توحید شہودی میں وحدت ہی وحدت نظر آتی ہے، کائنات
 اگرچہ معدوم نہیں لیکن چونکہ اس کا وجود حقیقی نہیں اس لئے اس کی
 حیثیت مہم سے زیادہ نہیں، اس لئے جب نظر آتی ہے وحدت
 ہی نظر آتی ہے، وجودیت میں کائنات عدم محض ہے، شہودیت میں
 معدوم نظر آتی ہے،

توحید کے یہ فلسفیانہ نظریے ہماری شاعری میں اس طرح سرایت
 کر گئے ہیں کہ ان کا احصاء و شمار نظر آتا ہے، ان کے مضامین میں
 بے انتہا تنوع اور رنگارنگی جلوہ گستر ہے۔ نظریہ توحید تصوف میں
 ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے، دوسرے تمام مسائل اسی مرکز کے

اطراف میں گردش کرتے ہیں، خدا، انسان، اور تمام موجودات کا عالم کا تذکرہ ایک لامتناہی سلسلے کی صورت میں ہوتا چلا آتا ہے، اور ظاہر ہے کہ کائنات اور خالق کائنات کے بعد کوئی چیز باقی رہ جاتی ہے؟ اس دائرہ تصور میں سب کچھ موجود ہے، فلسفہ وحدت صوفیانہ شاعری کا قلب ہے، باقی تمام مسائل اسی کی عروق و شرائط ہیں، وحدت محض کا تصور ایک نشہ ہے جو اپنی انتہائی شدتوں کے ساتھ شاعرانہ و ماغیوں پر طاری ہوتا چلا آ رہا ہے اور جس کے ذرائع سہلنے کے امکانات مشکل ہی سے نمودار ہو سکتے ہیں۔

وحدت ہی نظر آتی ہے | چیزیں نظر آتی ہیں لیکن رمز کائنات میں اگرچہ شمار

شناس وحدت ان کو دیکھ کر وحدت مطلقہ ہی کا مشاہدہ کرتا ہے، اس لئے وہ شہر و کاوم بھرتا ہے، اس کو موجودات کے وجود سے الکار نہیں لیکن وہ ہر غیر حقیقی وجود میں وحدت کو دیکھتا ہے، شاہد حقیقی اگرچہ ہم کثرت میں ہے لیکن عاشق کی نگاہ اس کو تنہا دیکھتی ہے۔

پھر میں نظر آیا نہ تماشا نظر آیا
جب تو نظر آیا مجھے تنہا نظر آیا
اصغر

ماہیتوں کو روشن کرتا ہے نورِ تیرا
اعیان ہیں مظاہر ظاہر ظہورِ تیرا
دہ

وہ مشاہدہ کثرت سے عرفان وحدت حاصل کرتا ہے، کثرت وحدت میں خلل انداز نہیں ہوتی، بلکہ نگاہ شوق کے لئے دلفریب نظاروں کا ایک ناقابل اختتام سلسلہ قائم کر دیتی ہے، شمع حقیقت کی نورانی جگہ پر ہے لیکن گردش فانوس سے الاران نادرہ اور اشکال مختلفہ نظر کے سامنے آتی جاتی ہیں، ہر رنگ اور ہر شکل وحدت نور کی مظہر ہے۔
 شمع حقیقت کی اپنی ہی جگہ پر ہے
 فانوس کی گردش سے کیا کیا نظر آتا ہے

مشاہدہ کثرت وحدت کا پتہ دیتا ہے، انسان عالم لاتعین میں قید یک نگاہی میں گرفتار تھا، دنیا کے تعین ہیں اگر اس کو قدرت صد نظری حاصل ہو گئی، اب وہ مشاہدہ کثرت سے وحدت آشنا ہو سکتا ہے۔ لیکن اس اختیار میں بھی جبر ہی جبر ہے، اس لئے کہ وہ کثرت کو کثرت سمجھنے سے مجبور ہے، کثرت کا مشاہدہ کرتا ہے، وحدت کا اعلان کرتا ہے۔

کثرت میں دیکھتا جا تا کہ احسن وحدت
 مجبور یک نظر آخر صد نظر جا
 فانی

کائنات کی ہر شے نور وحدت کی مظہر ہے، اس لئے وہ مجرہ گزارمی کا تقاطع کر رہی ہے، کیل بندگی کے لئے صرف ایک مجرہ کافی ہے۔ یہاں ہر فرد مجرے کا پیغام دے رہا ہے، اس لئے مشغول بندگی ہونے والا متحیر ہو کر رہ جاتا ہے، اور نور کثرت کا مطلب اس کی سمجھ

میں نہیں آتا۔

کثرت آراء سے مظاہر اس قدر جوش مند
بندگی کی واسطے کافی تھا اک سجدہ مجھے عزیز

یہ شہر و کا نظر یہ ہے، لیکن اس میں وجود کثرت کو تسلیم کرنا پڑتا ہے،
اور اگرچہ یہ وجود حقیقی نہیں پھر بھی اس سے فتنہ وحدت میں کمی پیدا
ہونے کا امکان باقی رہ جاتا ہے، وحدت مرتبہ غیب الغیب ہے،
کائنات وحدت سے علیحدہ قرار دے کر شہر و سے تعبیر کی جاتی ہے،
لیکن فی نفسہ اس کا کوئی وجود نہیں، اس لئے اس کی کوئی حقیقت
نہیں، وہ اگر ہے تو احدیت ذات سے علیحدہ کوئی چیز نہیں، ایسی صورت
میں شہر و کو شہر و کہنا ایک ایسی غلطی ہے جو بظاہر غلط معلوم نہیں
ہوتی، لیکن حقیقتاً غلطی ہے، انسان عالم رویا میں اپنے آپ کو جاگتا،
چلتا، پھرتا دیکھتا ہے، بیشک وہ ان کاموں میں مصروف ہے، لیکن
ان کی سچائی عالم رویا تک ہی محدود ہے، عالم بیداری میں یہ مشاغل کوئی
حقیقت نہیں رکھتے، اس لئے کہ اصل میں وہ سو رہا ہے، مشاہدہ وحدت
بھی یہی حیثیت رکھتا ہے، وہ عالم خواب کی چیز ہے، وجود احدیت ذات
ہی میں منحصر ہے، وجودیت بیداری ہے، شہر و و بیت خواب ہے، وہ فتنہ
ہے، یہ خمار ہے،

ہے غیب غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہر و
میں خواب میں ہنوز جو جاگے ہیں خواب میں غالب

وحدت ہی کا وجود ہے | وحدت ایک بحر یکراں ہے،
وجود صرف اسی کا ہے، قطرہ و

مروج و حباب اس کی صورت مختلفہ ہیں، بحر نہ ہو تو وہ بھی نہ ہوں۔ لیکن
یہ اسی صورت کہ ان کا وجود حقیقی نہیں، اس لئے وجود غیر کا ذکر ہی بے
معنی ہے۔

مشتعل نمود صور پر وجود بحر
یاں کیا دھڑ ہے قطرہ و مروج و حباب میں
میں ہوں خود و ریاد لے کوئے نظر کے سامنے
ظرف و موج و قطرہ میسے رخ کا اک پردہ ہوا

ایسی صورت میں مشاہدے کی گنجائش کہاں؟ کون دیکھے اور کس کو
دیکھے؟ عمل مشاہدہ میں شاہد و مشہود کا تعین لازمی ہے جس سے
سلسلہ مشہود ترتیب پذیر ہوتا ہے، لیکن جب حقیقت سب کی
ایک ہے تو مشاہدہ کیسا؟

اصل مشہود و شاہد و مشہود ایک ہے
حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں

حسن خود جلوہ ہے خود روشن ہے خود ذات و صفات
اک یہی لفظ حقیقت ہے کل افسانوں کی
کائنات اس اعتبار سے کہ اس کا وجود حقیقی نہیں معدوم ہے،

عالم عالم نہیں، صرف "خلقہ دام خیال ہے" صورت عالم، جز نام نہیں،
ہستی اشیا "جز وہم نہیں"

تجلیات وہم ہیں مشاہدات اک و کل
کشمۂ حیات ہے خیال وہ بھی خواب کا
وجود ہستی تو کسی طرح قابل تسلیم ہو ہی نہیں، بادہ نشان میخانہ وحدت
تو عدم ہستی سے بھی الکار کرتے ہیں، کیونکہ جو ہست نہ ہو اس کا معدوم
ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا، اس لئے اس تصویر کے دولہ رخ باطل ہیں
کائنات نہ ہست ہے نہ معدوم

ہستی کے عدم پر شک ہے تو رے مستوں کو
تصویر کا یہ رخ بھی باطل نظر آتا ہے
لیکن یہی کائنات پر تو ذات بھی ہے، اس لئے باعتبار ظہور عین
ذات ہے۔ ہر مظہر کائنات تجلی ذات ہونے کی وجہ سے ایک ہی وجہ
میں ہے۔

جمع میں افراد عالم ایک ہیں
گل کے سب اوراق برہم ایک ہیں
اس لئے مظاہر کی کثرت کے باوجود وحدت ہی وحدت ہے، دل
سہر قطر "ساز انا البحر" ہے، "فرہ بے پرو تو خورشید" فرہ نہیں، خورشید
ہی اس کے لئے سامان وجود ہے، اس لئے خورشید ہی خورشید ہے،
آوازیں بہت سخن ساز ایک ہے، نغمے مختلف ہیں ساز ایک ہے،

گوش کو ہوش کے ٹک کھول کے سن مشورہاں
سب کی آواز کے پردے میں سخن ساز ہے ایک

قطرہ میں دجلہ دکھائی نہ دے اور جزو میں نکل
کیل لڑکوں کا ہوتا دیدہ دنیا نہ ہوتا غالب
پھر یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہئے کہ اگرچہ ہر ذرے میں مہر ہے لیکن کوئی
ذرہ طرف مہر نہیں، لا تعین لباس تعین میں جلوہ لگن ہے پابند تعین نہیں
منزلات و تعینات سے ذات میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا، وہ باعتبار
ظہور ہر جگہ موجود ہے، لیکن یحیثیت مظروف کہیں نہیں، اَلَا ن
کما کان، وہ اب بھی ویسا ہی ہے۔ جیسا پہلے تھا، قرب و سمیت
کے باوجود ذہن و ادراک سے باہر ہے۔

نشان مہر ہے ہر ذرہ طرف مہر نہیں
خدا کہاں نہ ملا اور کہیں خدا نہ ملا

ماورائے جہر منزل ہے شاید کوئے دست
ہم نے جو چھانی نہ ہو ایسی کوئی منزل نہیں

سب اس میں محو اور وہ سب سے علیحدہ
آئینہ میں ہے آب نہ آئینہ آب میں

سب
شفیقہ

احترام ذات

ہر قطرہ دریا ہے، ہر ذرہ آفتاب ہے، لیکن کسی ایک قطرہ کو دریا کہنا بھی درست نہیں اور نہ ہر ذرہ مخلوق کو حق ذات کہہ کر پکارنا چاہئے گا، جس سے وحدت میں کثرت کا رنگ پیدا ہو جائے گا امکان ہے، ہر ذرہ آفتاب سہی لیکن آفتاب کہا نہیں جاسکتا، اور نہ احترام ذات میں فرق پیدا ہو جائے گا۔

میں بھی اک پر تو ہستی ہوں مگر کیا کیئے
قطرہ دریا سہی، کس قطرے کو دریا کہئے
سبب یہ ہے کہ اگر ہر ذرہ مخلوق دعوائے غنیت کرنے لگے تو وحدت وجود کے لحاظ سے کوئی الزام نہیں لیکن شریعت ظاہری کی عظمت کو نقصان پہنچتا ہے اور اس کا احترام بھی ضروری ہے اس لئے احسان وحدت کے باوجود ہر وحدت کے اظہار میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔

رواں اگرچہ ہیں اس میں بھی سب وہی موجیں
مگر ہے قطرے پہ فرض احترام دریا کا
حسین بن منصور کی زبان سے نشہ وحدت میں انا الحق کا نعرہ بلند ہو گیا تھا، عقیدہ صوفیا میں یہ قول حقیقت پر مبنی تھا، لیکن اس سے ایک تنگ ظرفی کا اظہار بھی ہوتا تھا، جس کی تقلید سے احتراز کرنا بہتر ہے۔
قطرہ اپنا بھی حقیقت میں ہے دریا لیکن غارت
ہم کو تقلید تنگ ظرفی منظور نہیں

اس سے زیادہ پُر لطف بات یہ ہے کہ منصور کو بارہ وحدت کا پورا
نشہ ہوا ہی نہیں اس لئے کہ حق کے ساتھ آنا کہنے کا ہوش باقی رہا چنانچہ
حضرت مجدد نے ان کے قول کی جوتاویل کی ہے وہ یہ ہے، "منصور کہ
انا الحق گفت ملامت اں نیست کہ من ختم و با حق متقدم کہ اں کفر است
و موجب قتل و بلکہ معنی قول ادا نیست کہ من ختم و با حق متقدم است" (۱)
یعنی منصور نے جو انا الحق کہا اس کی مراد یہ نہیں کہ میں حق ہوں اور حق
کے ساتھ متقدم ہوں۔ اس لئے کہ یہ کفر ہے۔ اولہ یہی اس کے قتل کا
سبب تھا بلکہ اس کے قول کے معنی یہ ہیں کہ میں نہیں ہوں بلکہ وجود
حق ہی کا ہے۔ لیکن چونکہ لوگوں نے اس قول کے معنی یہ نہیں سمجھے اسلئے
واقعہ دار و رسن پیش آیا آکا کا اظہار تو بڑی چیز ہے اس کا احساس ہی باقی
نہ رہنا چاہئے۔

حضرت منصور آنا بھی کہہ رہے ہیں حق کے ساتھ
و از تک تکلیف فرامیں جب اتنا ہوش ہے اکبر
پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ تصور وحدت حد نظر میں آنے کی چیز نہیں
جو نظر آئے وہ وحدت نہیں منصور اگر وحدت کے درجہ کمال پر ہوتے تو
نگاہ خلق سے پوشیدہ بھی ہوتے، دعویٰ، انا الحق کے ساتھ نظر آتے
رہنا بالکل بے معنی تھا اس لئے راستہ ہی غلط اختیار کیا گیا جس کی سزا

ان کو بھگتنا پڑی

بچے جو دار پر منصور راہ ہی تھی غلط
خدا بنے تھے نہ چھینا بھی ان کو لازم تھا
لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ راز وحدت سے
آشنا ہو کر بار حیات کا تحمل ہی مشکل تھا، اگر لوگ ان کو دار پر نہ چڑھاتے
تو خود ان کو جینا مشکل ہو جاتا، اس لئے لوگوں نے جو کچھ کیا اچھا ہی کیا،
گو یا انہوں نے منصور کو ایک سخت مشکل سے نجات دلا دی۔

کیا اچھا جنہوں نے دار پر منصور کو کھینچا
کہ خود منصور کو مشکل تھا جینا راز دا ہو کر

احساس کثرت | جب وحدت کے سوا کچھ آدر نہیں تو کثرت کا
احساس کیا معنی رکھتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے
کہ احساس شخص دانائیت سے وہم غیریت پیدا ہوتا ہے اور انسان اپنی
حقیقت سے خود علیحدہ ہو جاتا ہے جو عین وحدت ہے، ویدائیت میں
اسی احساس غیریت کو لاعلمی بتایا گیا ہے، یہ کثرت آرائی وحدت پرستار کا
وہم سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی، جب تک ہم ہم ہیں احساس کثرت
زائل نہیں ہو سکتا، تنفخصات و لعینات کے سنگھائے گراں زنجیر پا بن
جائے ہیں اور تباہ سنگ کے ٹوٹ جانے پر بت بندار باقی رہ جاتا ہے۔

ہر چند سبک دست ہوئے بہت شکنجی میں
ہم میں تو ابھی راہ میں ہیں سنگ گدراں اور

غالب

انانیت کا ہر شہس پیدا ہو جانا عین غفلت ہے، ماسوائے وحدت
در حقیقت کوئی چیز نہیں، لیکن احساسِ شخصِ رنگِ کثرت کا تماشہ
دکھا دیتا ہے۔

عالمِ وحدت میں کثرت رنگ دکھلانے لگی
ہوش کے ٹکڑوں سے میں کی صدا آنے لگی
اس کے معنی یہ ہوئے کہ اگر مہنتی کو اندیشہ باطل سمجھ لیا جائے تو مہنتی
حق کے معافی خود بخود آشکار ہو جائیں جو وحدت ہی وحدت ہے، نگاہ
کثرت میں ایک پردہ ہے، لیکن یہ پردہ بھی دیکھنے ہی کا ہے ادھر اٹھا ادھر
کیفیت بدلی۔

مٹ جائیں ایک آن میں کثرت نمایاں
ہم آئینہ کے سامنے جب آکے ہڑ کریں

اٹھا بھی دے لگہ ماسوا لگہ کا حجاب
یہ دیکھنے ہی کا پردہ ہے دیکھنا کیا ہے
فانی
تو احساسِ انانیت باقی نہ رہے، نگاہ کی غلطی نے احساسِ شخص پیدا کر
دیا ہے۔ لیکن شخص ثابت نہیں اس لئے وجود ایک راز بن کر رہ گیا ہے
اگر نگاہ خود شناس ہو تو معلوم ہو جائے کہ وجود عین ذات ہے، انانیت
رخصت ہو جائے اور راز وجود راز نہ رہے

مراد ہوسے میری نگاہ خود شناس
وہ راز ہوں کہ نہ ہوتا تو راز داں ہوتا
ناتی
احساس ہستی رخ حقیقت کا حجاب ہے، اگر اس حجاب کو برطرف کر
دیا جائے تو عینیت عین ذات ہو جائے اور ظاہر ہے کہ پھر حاجات و
خواہشات جو ان تک لازمہ غیریت تھیں باقی نہیں رہ سکتیں۔

اپنی ہستی جو حجاب رخ جانان نہ ہے
اکبر
داں رہیں ہم کہ جہاں پھر کوئی ارمان نہ ہے
بادۂ وحدت کے نشہ میں وجود کائنات کا احساس پیدا نہیں ہوتا،
جب تک یہ نشہ کامل ہے اس وقت نامورائے وحدت کچھ نظر ہی
نہیں آتا، البتہ اگر عارضی طور پر یہ نشہ کم ہو جائے تو یہ عالم گویا خمار
وحدت کا ہو گا جس میں کائنات موہوم نظر آنے لگے گی۔

یہ کیا ہے پھر کہ مجھے اک جہاں نظر آیا
ناتی
خمار بادۂ وحدت اگر نہیں ہے مجھے

وجود قطره فی فانی ممدوم ہے، دریا ہو جائے تو سب کچھ ہے اس
لئے اس کا نصب العین یہی ہونا چاہئے کہ وہ اپنی نمود کو فنا کر کے کل ہو
جائے یہ درود فنا ہی تمام لاکھوں کا سرچشمہ ہے، اس لئے کہ وہ
اپنی حدود سے گزر کر خود دوا بن جاتا ہے۔

عشرتِ نظر ہے دریا میں فنا ہو جانا
غالب
دود کا حد سے گزرتا ہے دوا ہو جانا

یہ مقصد جتنا ارفع و دلپذیر ہے اسی قدر اس کا حصول مشکل بھی ہے۔
 دریا میں مظاہر کثرت کی امواج ہیں جن میں کی ہر موج ایک دام ہے اور
 ہر دام میں ”صد کام نہنگ“ پیغام ہلاکت دے رہے ہیں جس طرح
 مظاہر کی کثرت کا شمار نہیں اسی طرح کثرت مشکلات بھی حدود شمار
 سے باہر ہے، کثرت کا ہر مظہر چند در چند مشکلات پیدا کرنے والا ہے
 اس لئے انتہائی کوشش کے باوجود کامیابی کا یقین مشکل ہے انہیں
 معلوم کہ کیا دشواریاں پیش آئیں اور کیا نتیجہ نکلے۔
 جب تری جانب اٹھانا ہوں اچھتی ہے نگاہ
 ہر قدم پر اک جہاں رنگ فلو محفل میں ہے

مولف

ہائے پہچانہ کیا قید خودی سے اس تک
 اپنے ہی دام سے چھٹنا مجھے دشوار ہوا
 کثرت ایک بہار و فریب ہے۔ اگر نگاہ اس سے گزر جائے تو بہار
 حقیقی نظر آنے لگے، جو وحدت کے سوا کچھ نہیں، عالم کثرت حقیقی بہا نہیں
 بلکہ بہار حقیقت کا پردہ ہے، جو اپنے حسن و غرور سے برابر فریب دے رہا ہے
 اس کی بہار حقیقی نہیں جو مقصد نگاہ بنائے جانے کے قابل ہو، حقیقی بہار و
 رنگینی اس کے پیچھے پوشیدہ ہے، ضرورت اس بات کی ہے کہ فریب کثرت
 سے بچ کر نشاط وحدت سے ہمکنار ہونے کی کوشش کی جائے، اگر ہم
 اس نمائشی بہار میں الجھ کر رہ جائیں تو بڑی کوتاہی ہوگی

سودا

حقیقی اولہ ہی بہار لیس پر وہ بہار
دانش ہمیں فریب چمن کھا کے رہ گئے

موقوف

یہ فریب جلوہ ہے سر بسر مجھے دکھ یہ ہے دل بے خبر
کہیں حجم نہ جائے تری نظر انہیں چند نقش و نگار میں
احساس غیریت ایک پیغام فراق ہے، عاشق تکلیف جدائی محسوس
کر رہا ہے، لیکن یہ نہیں بتا سکتا کہ وہ کس سے جدا کر دیا گیا ہے، بات
یہ ہے کہ عاشق عین محبوب بھی ہے اس لئے یہ متعین کرنا مشکل ہو جاتا ہے
کہ وہ خود اپنے وجود سے جدا ہے یا محبوب سے۔

ہجران تو ہے یہ نہیں معلوم کچھ ہمیں
ہم آپ سے جدا ہیں کہ ہم سے جدا ہے وہ

میر حسن

لیکن جب کائنات و تعینات کا کوئی حقیقی وجود ہی
تعینات نہیں تو پھر اذراع موجودات، اجسام و اعراض کے ظہور
کی ضرورت ہی کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ذات بمصداق کثرت کثرتاً
مختصاً اپنا ظہور چاہتی ہے، لیکن چونکہ وہ لطیف ہے اس لئے مادیت
کے بغیر ظہور ممکن نہیں، نسیم بہار کو کون دیکھ سکتا ہے؟ کوئی نہیں،
کیونکہ وہ لطیف ہے، لیکن صفحہ گلزار کی مادیت اپنے مظاہر فروع بنوع سے
اس کو بے نقاب کر دیتی ہے، اسی طرح کثافت کائنات لطافت ذات کی
مظہر ہے،

لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی
چمن رنگارنگ ہے آئینہ باد بہار ہی کا

غالب

گل و رنگ و بہار پودے ہیں
ہر عیاں میں ہے وہ نہاں ٹک سوچ
کثرت کو تعین پذیر دیکھ کر وحدت کو لا تعین کہا جاتا ہے، مخلوق سے
خالق کا تصور پیدا ہوتا ہے، لیکن وحدت کو لا تعین اور خالق کہہ دینے
سے بھی اس کی حقیقت بیان نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ حدودِ ہستی کے
متعین ہونے سے پہلے وحدت کے لا تعین ہونے کا تصور محال تھا،
پھر اس وقت وحدت مطلقہ کا کیا نام تھا، شاعر اس کے سمجھنے سے
عاجز ہے۔

جب تک حدِ ہستی کا تعین نہ ہو، ا تھا
نام اس ستمِ ایجاد کا کیا جانے کیا تھا
دنیا کہتی ہے عالم مجاز کو ترک کرو، چشمِ حقیقت نگہ پیدا کرو، شاعر
کہتا ہے کہ اس کو حقیقت ہی حقیقت محسوس ہو رہی ہے تو پھر اس کی
تلاش کیسی؟ اور ویدہ حقیقت ہیں کی تنہا کون کرے؟ وہ تو عالم
مجاز کو ڈھونڈھتا پھرتا ہے، کوئی بتائے کہ وہ ہے کہاں؟ اس کو تو
وہ نظر ہی نہیں آتا، اس لئے مرکزِ تلاش اگر کوئی چیز ہو سکتی ہے تو وہ
مجاز ہے حقیقت نہیں!

جگر

یہ سچ ہے کہ ہے عالم مجاز کہاں
 تلاشِ حقیقت مگر نہیں ہے مجھ
 فانی
 ہر حال تخلیق کائنات واقع ہوئی اور وحدت کثرت میں نظر آنے لگی
 لیکن کثرت خود عین وحدت تھی اس لئے بعد تخلیق کائنات بھی اللہ
 نے اپنی ہی صورت دیکھی

کُن کہتے ہی جلوں کی یہ کثرت نظر آئی
 اللہ کو اللہ کی صورت نظر آئی
 جگہ
 اب اگر انسان جمال ذات کا متفانی ہے تو یہ بھی اس کی غفلت ہے
 وہ خود عین ذات ہے اس لئے یہ کہنا چاہئے کہ خود اپنی دید کا طالب ہے
 پر وہ غیریت نے خود اس کا چہرہ اب تک اس کی نگاہوں سے پوشیدہ
 کر دیا تھا

غفلت سے اپنا طالب دیدار آپ ہوں
 میرا ہی چہرہ ہے جو نہاں ہے نقاب میں
 ناسخ
 ذات حسن مطلق ہے کائنات ظل صفات ہے صفات عین ذات
 ہیں اس لئے کائنات عین ذات یعنی خود حسن ہے لیکن کائنات بحیثیت
 کائنات طالب ذات بھی ہے اس لئے وہ ایک ایسی شمع ہے جو پڑنے
 کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے بالفاظ دیگر صوفی ذات کے اعتبار سے حسن
 ہے اصناف کے اعتبار سے عشق ہے خود مطلوب ہے لیکن طالب
 بنا پھرتا ہے۔

حسن ہے ذاتِ مزنی عشقِ صفت ہے میری
ہوں تو میں شمعِ مگر بجھیس ہے پرولنے کا
کبھی یہ صورت ہوتی ہے کہ کائنات محلِ عشق قرار پا کر تلاشِ حسن میں سرگرم
ہوتی ہے، صوفی لطیفیں بخودی مقامِ وحدت میں پہنچ کر عینِ حسن بن جاتا ہے
اب اگر کائنات حسن کی جیا ہے تو گویا اسی کو ڈھونڈ رہی ہے، وہ خود مطلوب
ہے اور کائنات کا ذرہ ذرہ اسی کے لئے سرگرم سفر ہے۔

اس مقامِ عشق میں ہوں مرجھائے بخودی
ذرہ ذرہ ہے جہاں گرم سفر میرے لئے
جگر

کائنات آئینہ حقیقت ہے | کائنات مظہر صفات ہونے
کے اعتبار سے آئینہ ذات ہے

وہ ایک ایسا آئینہ ہے جس میں شاہِ غروبِ بین اپنا جلوہ دیکھتا ہے آئینہ میں
عکس ہی عکس نمودار ہوتا ہے لیکن آئینہ کائنات میں جو عکس اترے
تشخص پذیر ہو گیا، جس کے سبب سے عکس اصل شاہ نہیں معلوم ہوتا
بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ دیکھنے والا اور دیکھے نظر آنے والا اور ہے دیکھا
اس نے ظاہر ہوئے ہم، انانیت جو احساسِ غیریت سے پیدا ہوتی ہے
انسان کا وجود مشخص ہے۔

شخص و عکس اس آئینہ میں جلوہ فرما ہو گئے
ان نے دیکھا اپنے تئیں ہم اس میں پیدا ہو گئے
ادھر ہم ہیں وہم تشخص پیدا ہونا تھا کہ جمالِ وحدت پوشیدہ ہو گیا

کائنات ایک مہمان خانہ ہے جس میں ہم احساس غیریت لے کر وارد ہوئے
ہیں اگر دیکھتے ہیں تو میزبان کا پتہ نہیں غلطی اپنی ہی ہے لیکن سمجھ میں
نہیں آتی پھر شکایت میزبان سے ہے کہ بلایا خود لیکن نظر نہیں آتا، کس
درد پر حیرت انگیز ہے یہ عالم کہ

مجھے بلا کے یہاں آپ چھپ گیا کوئی
وہ یہاں ہوں جسے میزبان نہیں ملتا

بعد میں جب اپنی غلطی معلوم ہوتی ہے تو احساس غیریت کو ختم کر
دیتے ہیں نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ میزبان جلوہ نما ہو جاتا ہے لیکن اب چونکہ
احساس غیریت باقی نہیں اس لئے اس کا ظہور ایک ایسے انداز بگاڑت
سے ہوتا ہے کہ ہم اس کو سمجھنے لگتے ہیں یعنی وہ وہ ہونے کی حیثیت سے
میزبان بن کر نظر نہیں آتا، قسمت کی یہ ناکامی پھر محل شکایت بن
جاتی ہے۔

واہ قسمت کی مہجوری کو دیکھنا چاہئے
وہ ہوا بے پردہ تب ہم اس کو ہم کہنے لگے

کائنات پر وہ حقیقت ہے | کائنات کافی حد ذاتہ وجود
نہیں لیکن بظاہر یہ محسوس ہوتا

ہے کہ اس کا وجود ہے وجود کائنات کا یہ احساس وحدت مطلقہ کا پردہ
بن جاتا ہے، دنیا کے تعینات میں پردہ آرائش و خود بینی ہیں حاکم ہونا
ہے لیکن ذات لائقین کے لئے پردہ کائنات مانع آرائش جمال نہیں

پس پرہ قدرت خالقیت کا فرما ہے اور آرائش ذات جاری ہے کل
 یوم ہونی ایشات "دہر روز وہ ایک نئی شان میں ہے،
 آرائش جمال سے فارغ نہیں ہنوز
 پیش نظر سے آئینہ دائم نقاب میں

غالب

کل یوم ہونی نشان کی ہے جلوہ گری
 اور وجہ شب تار و عجب مہتاب نہیں

شفیقہ

نہ ہوتا اگر وہ شہ رخ خود نما سرگرم آرائش
 اٹھاتا ماحقہ خورشید فلک آئینہ داری سے
 اگر پرہ کی حقیقت سمجھ میں آجائے تو پرہ نشین کی حقیقت
 بھی آشکار ہو جائے۔

جہ کی سمجھا نہیں اس مکھ پر اسچل کے معانی کون
 وہ کیوں بوجھے کہ اس شہ رخ چنچل کے معانی کون
 ارض و سما مہر و ماہ انجم و کہکشاں لالہ و گل سب جمال وحدت
 کے پرہے ہیں لیکن یہ تو جمال سے خود بھی حسین و نظر کش ہو گئے ہیں جب
 پرہے اثر جمال سے یہ عالم رکھتے ہیں تو جمال کیا ہو گا۔؟
 دوائے لالہ و گل پرہ و مہ و انجم
 جہاں جہاں وہ چھپے ہیں عجیب عالم ہے

وکی

کبھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عاشق آرزوے جمال میں مضطرب ہو
کہ مصروف فریاد و زاری ہے۔ ان تقاضہ ہائے دید کے جواب میں کوئی
آواز نہیں آتی۔ کچھ مرد انجم کو پردہ جمال بنا کر تسکین خاطر کے لئے
پیش نگاہ کر دیتے ہیں۔

میری دلائے درد پر کوئی صبر نہیں
بکھرا دئے ہیں کچھ مرد انجم جواب میں
ایک صدمہ یہ بھی ہے کہ حسن اگر پردہ آب و رنگ سے باہر آکر عریان
ہو جائے تو فروغ جمال کے سامنے کوئی دیکھنے والا ہی باقی نہ رہے۔
جمال وہ نہ ہائے خاص جس کے رنگ کا نظارہ شیشہ کے بغیر ممکن ہی
نہیں اس لئے حسن کا پس پردہ ہی رہنا قرین مصالحت ہے۔
کچھ غنیمت ہو گئے یہ پردہ ہائے آب و رنگ
حسن کو یوں کھنکھاتا رہ سکتا تھا عریاں دیکھ کر

کچھ سمجھ کر ہم نے دکھا ہے حجاب و ہر کو
توڑ کر شیشہ کو چھریا رنگ صہب دیکھتے
معلوم ہوا کہ حسن حقیقی پس پردہ ہے پردہ غیر سے ہوتا ہے اور غیر
کا کوئی وجود نہیں۔ پھر پردہ کس سے کیا جا رہا ہے؟ جواب یہ ہے
کہ پردہ غیر سے نہیں بلکہ اپنی ہی ذات سے ہے لیکن اس انداز شرم و
حجاب میں وہ اداسے ناز ہے کہ حجاب میں بھی شان بے حجابی پائی جاتی

ہے پردہ مانع جمال نہیں بلکہ کیفیت بخش جمال ہے۔
 شرم اک ادائے ناز ہے اپنے ہی سے سہی
 ہیں کتنے بے حجاب کہ ہیں یوں حجاب میں

چھپتے ہیں اور چھپا نہیں جاتا
 اس ادائے حجاب نے مارا
 پھر یہ پردہ پر تو جمال سے اس بدرجہ دلکش ہے کہ عریانی بن گیا ہے۔
 جانیں صنائع ہر ہی ہیں تو پھر یہ عریانی جو بصورت پردہ کا فرما ہے۔
 اظہار جمال کے لئے کافی ہے۔ ضرورت نہیں کہ اس میں مزید عریانی
 کی خواہش کی جائے۔ پردہ پڑا رہنا ہی بہتر ہے۔ ورنہ تیغ جمال کسی
 کو زندہ ہی نہ رہنے دے گی۔ جو خواہش جمال کر سکے۔
 پردہ لالہ و گل بھی ہے بلا کا خون ریز
 اب زیادہ نہ کرے حسن کو عریان کوئی

اتنے جالوں پر تو یہ عالم ہے حسن کا
 کیا حال ہو جو دیکھ لیں پردہ اٹھانے کے ہم
 جب حسن حجاب کا تحمل مشکل ہے تو حسن بے حجاب کے دیکھنے کی
 کس کو تاب ہو سکتی ہے۔ شدت جمال نظارہ سوز ہے اس لئے خود ہی
 پردہ ہے ایسی صورت میں ضرورت ہی کیا رہ جاتی ہے کہ حسن مطلق پردہ

اختیار کرے۔

جمال خود رخ بے پردہ کا نقاب ہوا
نئی ادا سے نئی وضع کا حجاب ہوا
فانی

جب وہ جمال و لغز و صورت مہر نیمروز
آپ ہی ہو نظارہ سوز پردہ میں منہ چھپائے کیوں
یہاں سے توحید شہودی کی ترویج کا پہلو نمایاں ہوتا ہے۔ برق جمال
نظارہ سوز ہے۔ نگاہ کامیاب دید پر نہیں سکتی تو یہ کہنا کہ وحدت ہی
وحدت مشاہدہ ہوتی ہے کوئی معنی نہیں رکھتا۔ وہ دیکھنے کی چیز نہیں
نجا ہیں شدت انوار سے خیر ہو جاتی ہیں۔ جلدہ چشم شوق کو محرومی جلدہ
کا پیام دیتا ہے۔ تو پھر تجلیات حسن کو کون دیکھ سکتا ہے۔

ناکامی نگاہ ہے برق نظارہ سوز
تو وہ نہیں کہ تجھ کو تماشا کرے کوئی
غالب

بہر حال حسن معنی پر نقاب صورت پڑی ہوئی ہے اس لئے جو یارے
حق کو بڑی مشکل دہشیں ہے۔ پردہ ظاہر ہے۔ وہ دلکش تو ہے مگر
نافع نہیں۔ اس لئے جو یارے حق ایسے وقت اپنے آپ کو ایک جہنم
میں پاتا ہے جہاں سے جنت کا منظر بھی نظر کے سامنے ہے۔ یہ
نظارہ اس کی صعوبتوں میں ایک ناقابل برداشت کیفیت پیدا کر
دیتا ہے۔ زندگی ایک عذاب شدید بن جاتی ہے اور اسی لئے اس

سے غلامی چاہتا ہے۔

جمال معنی حجاب میں ہے جہاں صورت کا سامنا ہے
 نکاح جو پائے اسحق کو یہاں مصیبت کا سامنا ہے
 عذاب کی یہ زیادتی ہے کہ اس میں منظور ہے کمی کچھ
 جہنم میں جو جگہ ملی ہے وہاں سے جنت کا سامنا ہے
 لیکن اگر جو پائے حقیقت اپنی محبت میں کمال صداقت پیدا کر لے تو
 کثرت و تشکیبات کے باوجود احساس وحدت میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا
 روح و جسم اگرچہ دو مختلف چیزیں ہیں۔ ایک کشیف ہے۔ دوسری لطیف
 ہے لیکن اتحاد کی بنا پر روح و جسم کو ایک ہی انسان کہہ کر پکارا جاتا
 ہے۔

ہوئے کب وحدت میں کثرت سے خلل
 جسم و جان گو دو ہیں پر ہم ایک ہیں
 لیکن اگر احساس کثرت باقی ہے تو راز وحدت سمجھ میں نہیں آسکتا۔
 اس راز کو سمجھنے کی وہی صورتیں ہو سکتی ہیں معرفت نفس یا فنائے
 نفس۔

نفس انسانی اپنی جہروں میں خام و ناقص ہے
 لیکن یہی نفس فیض پروردگار سے مجمع کمالات
 قرار پاسکتا ہے، نفس ضعیف بھی ہے قوی بھی، فی الارض
 آیات للہ و مبین و فی انفسکم افلا تبصرون (۱) اور زمین

میں ایمان والوں کے لئے نشانیاں ہیں اور خود تمہارے نفوس میں ہیں تو کیا تم نہیں سمجھتے اس لئے عرفانِ نفس معرفتِ حق کا ذریعہ ہے۔

پہنچا جو آپ کو تو میں پہنچا خدا کے تئیں
میر معلوم اب ہوا کہ بہت میں بھی دور تھا
ظاہر پرست لوگ خدا کو اپنے وجود سے خارج میں تلاش کرتے ہیں
صدقیا ان کی اس نافہمی پر متحیر کرتے ہیں۔

ڈھونڈتے ہیں آپ سے اس کو پرے
دور شیخ صاحب چھوڑ گھر باہر چلے
لیکن معرفتِ نفس بہت دشوار ہے احساسِ شخصیت تو بہت آسان
ہے لیکن عرفانِ باہیت نفس آسان نہیں اور عدم معرفت نہایت خطرناک
ہے۔

کہہ دیا میں نے کہ ہوں اور یہ نہیں سمجھا کہ کیسا
اکبر اس خودی کا حشر کیا ہوتا ہے دیکھا چاہئے
کبھی معرفتِ نفس کا حاصل ہونا ممکن ہی نہیں ہوتا۔

اپنے خیال ہی میں گزرتی ہے اپنی عمر
میر پر کچھ نہ پوچھو سمجھ نہیں جاتے تم سے ہم
لیکن عرفانِ نفس ممکن نہ ہو تو فنائے نفس کا راستہ اختیار کرنا
چاہئے بہر حال ذریعہ معرفتِ نفس ہی ہے اور کوئی صورت کامیابی
کی نہیں۔

انہی ہستی ہی سے ہو جو کچھ ہو
آگہی گر نہیں غفلت ہی کس ہی

غالب

ہاں اہل طلب کون سے طعنہ نہ یافت
دیکھا کہ وہ ملتا ہیں اپنے ہی کو کھو آئے

غالب

فنائے نفس | یعنی فنا ہونے والے کے تمام غلط فہم ہو جاتے ہیں۔
کسی چیز میں اس کو حفظ نہ ہو بلکہ تمام اشیاء سے وہ فنا ہو جاتا ہے اس
چیز کے مطلق کے سبب جس میں وہ فنا ہو گیا ہے۔ (۱) فنا ہو جانے میں ہر
رجعت حوص و اہل و عیال ہو جاتی ہے فنا شخصیت کو ذات حق کے ساتھ
معدوم کر دیتی ہے فنائے مطلق کے یہ معنی ہیں کہ وجود حق بندہ کے
وجود پر غالب و مشغولی ہو جائے ایسی صورت میں بندہ کے تمام ارادے
اور اختیارات سلب ہو جاتے ہیں۔ انا نہایت زائل ہو جاتی ہے۔ اور
انسان کا ہر فعل خدا کا فعل بن جاتا ہے فنائے تعین لائقین سے
واصل کر دیتی ہے۔ اور انسان نہ ہونے سے سب کچھ ہو جاتا ہے۔
خود ہی رنگ وحدت میں ملکر وحدت ہو جاتی ہے اور اس کو ایک شد
اعتبار مل جاتی ہے۔

مثلاً دوزنگ وحدت میں خودی کا رنگ اے اکبر
 اگر ثابت کیا جا ہو تم اپنا معتبر ہونا
 مرتبہ فنا حاصل ہونے کے بعد احساس علم و نشاط ذائل ہو جاتا ہے
 اس لئے کہ اب نفس اپنی تنگ حدود سے گزر کر ذات کالعبین میں
 معدوم ہو جاتا ہے اور وہاں کوئی احساس موجود نہیں رہتا
 رہ عرفان میں جس حظ و الم کا نامناسب ہے
 پسند طبع اکبر ہے نہ خوش رہنا نہ غم کرنا
 جو جوئے حق کی تکمیل بقائے نفس کے ساتھ ممکن نہیں ہم نہ ہم
 ہمیں تو حصول مقصد کی کوئی صورت نہیں یہ تو اس وقت ممکن ہے
 جب ہم وہی ہو جائیں جو ہمارا مطلوب ہے

اللہ کی تلاش جو ہو کھو بھی جائیے
 جو کہہ لیتے ہیں آپ وہی ہو بھی جائیے
 انسان کا وجود ایک سایہ ہے۔ جو فی الحقیقت موجود نہیں وہ
 تجلی خورشید کے ظاہر ہوتے ہی مستور ہو جاتا ہے۔ یعنی فنا فی الشمس
 ہو کر ضیائے شمس بن جاتا ہے۔ ذات وحدت خورشید ہے ہمارا وجود
 ایک سایہ ہے۔ جو اپنے وجود کی نمود سے ہمیں فریب دے رہا ہے۔
 اس لئے اگر اس وجودنا معتبر کو معتبر بنانا ہے تو خورشید حقیقت سے
 انتماس ضیا گستری کرنا چاہیے۔

اسے پر تو خورشید جہاں تاباں ہو بھی

سایہ کی طرح ہم پر عجب وقت پڑا ہے غالب
اس لئے نمود مہر ہوتے ہی سایہ اس میں فنا ہو جاتا ہے۔ یعنی فنا
فی الشمس ہو جاتا ہے۔

وہ نظروں کہ موجہ دریا میں گم ہوا شیفہ
وہ سایہ ہوں کہ محو ہوا آفتاب میں
اس خود فراموشی کے عالم میں پہنچ کر انسان قبل از مرگ مرجان ہے لیکن
یہ فنا حیات دوام بخش دیتی ہے۔ اب مرگ ظاہری کوئی معنی نہیں
رکھتی۔ اس کا وجود اپنی حیثیت سے قائم ہی نہیں رہا، اس لئے نمود
اجل کا کوئی اندیشہ باقی نہیں رہتا۔

موت کیا آگے فقیروں نے تجھے لینا ہے
مرنے سے آگے ہی یہ لوگ تو مر جاتے ہیں
جو مرنے سے پہلے مر جاتے ہیں ان کی نظر میں زندگی کی کوئی حقیقت
باقی نہیں رہتی بلکہ قبائے حیات کفن معلوم ہوتی ہے۔
موتے جو پیشتر مرنے سے وہ لوگ
کفن سنبھالے زندگانی

یعنی موت آتی ہے تو ناکام جاتی ہے۔ اس لئے کہ جس کو لینے وہ
آئی ہے وہ تو پہلے ہی دوسرے کا ہو چکا، وہ 'وہ' نہیں رہا جو تھا۔
بلکہ وہ 'ہو گیا' جس میں اپنے وجود کو فنا کر چکا ہے۔ موت حسرت و ناکامی
کی تصویر بن جاتی ہے۔ معاملہ اب اس کی دسترس سے باہر ہو چکا ہے۔

حسرت سے دیکھتی ہے تو دیکھے قضا مجھے
اپنا بسا چمکی ہے کسی کی اداس مجھے

انسان کا وجود اپنے فطری ضعف کے سبب سے حس و خاشاک کی
حیثیت رکھتا ہے جو ہر قوت و فروغ سے محروم ہے لیکن اگر اس شخص
و خاشاک کو آگ میں ڈال دیا جائے تو وہ فضا میں بلند ہو کر با فروغ ہو
جائے۔ لیکن ایسا ہونے سے پہلے جس و خاشاک کا وجود اپنی حیثیت
سے قائم نہ رہ سکے گا عشق الہی ایک گلشن آتش ہے۔ اس لئے اگر
وجود انسان فنا فی النار ہو جائے تو اس کو اپنی قوی اور با فروغ حقیقت
کا پتہ چل جائے۔

فنا کو سوئپ کر مشتاق ہے اپنی حقیقت کا
فروغ طالع خاشاک ہے موقوف گلشن پر

دوسری طرح یوں سمجھئے کہ وحدت دریائے بے پایاں ہے انسان
اسی بحر کا ایک قطرہ ہے جو دریا میں مل کر دریا بننا چاہتا ہے۔ لیکن سوال
یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ دریا تک پہنچے کیونکر؟ بہارِ زندگی ہنگامہ ہستی کی تو
پوری طرح سترج کر رہی ہے۔ لیکن حقیقت مطلوبہ تک پہنچا نہیں سکتی
بلکہ گمراہ ہستی پر نظر کرنا احساسِ خودی کا بیدار کرنا ہے جو ہمیری نہیں کر
سکتا۔ منزل تک پہنچنے کے لئے تو مظاہرِ حیات سے قطع نظر کرنا ضروری
ہے۔ اس لئے خود فراموشی ہی خضرِ راہ بن سکتی ہے۔ باوہ بے خودی
ماسودی اللہ سے غافل کیلئے نشہ عرفان خدا پیدا کر سکتی ہے۔

شرح جنگامہ بستی سب سے نہیے موسم گل
 رہبر قطرہ یہ دریا ہے غر شتا موج شراب غالب

عزیمیکہ مقام فنا میں سالک کی ذات و صفات خدا کی ذات و صفات
 ہو جاتی ہیں بعض کے نزدیک فنا کے تین درجہ ہیں (۱) قرب (۲) فرائض (۳)
 قرب (۴) فاعل (۵) جمع بین القربین۔ پہلے درجہ میں عہد کے افعال کی نسبت
 اس کی ذات سے منقطع ہو جاتی ہے۔ وہ خدا کے ہاتھ میں صرف ایک
 آلہ کی حیثیت رکھتا ہے جو اس کے ذریعہ سے افعال کا اظہار فرماتا ہے
 دوسرے درجہ میں معاملہ بالعکس ہو جاتا ہے۔ یعنی عہد فاعل ہو جاتا ہے
 اور خدا آلہ فعل، تیسرے درجہ میں بندہ نہ فاعل رہتا ہے نہ آلہ فعل
 بلکہ ذات ہے فنا ہو کر اس کا عین ہو جاتا ہے (۱) تکمیل فنا کے بعد
 انسان اس درجہ بلند پہنچ جاتا ہے جہاں وہ خالق کائنات پر احسان
 جتانے کے لیے تیار ہو جاتا ہے۔ یعنی یہ سمجھتا ہے کہ اس نے اپنے وجود
 کو فنا کر کے بقا کی لاج رکھ لی۔

بقا کہتے ہیں جس کو وہ میرا احسان ہے فانی
 وہ حادث ہوں کہ دنیا سے قدم بھرتی ہے ہم میرا فانی

بعض منتشرین یورپ کا خیال ہے
 کہ صوفیائے اسلام میں فنا کا نظریہ

فنا اور نروان کا فرق

وہی حیثیت رکھتا ہے جو بدھ مت میں مردان کو حاصل ہے، لیکن یہاں غلط فہمی پر مبنی قرار دی جاتی ہے، اور بتایا گیا ہے کہ ان دونوں میں بہت فرق ہے، مردان صرف فنا کے خودی کا نام ہے جس میں اس کے بعد کسی بلند نصب العین کا تصور نہیں ملتا، اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وجود کو ہر اعتبار سے ترک کر دیا جائے اس لئے کہ وہ بُرائی ہی بُرائی ہے، اور زندگی سے چھٹکارا پائے بغیر نجات ناممکن ہے، زون ایک ایسی خود فراموشی ہے جس میں ثبات خودی کا کوئی پہلو نہیں، اس کے برعکس صوفی فنا کے نفس میں حیات جاوہاں دیکھتا ہے، وہ اپنے جسمانی وجود کو روحانی ودائی وجود کے لئے منجیر باد کہہ دیتا ہے، وہ خود فنا ہو کر حیات فی اللہ حاصل کر لیتا ہے جو تمام حیات وجود کا سرچشمہ ہے، گویا فنا صوفی کے لئے مقصود بالذات نہیں بلکہ ذریعہ حصول مقصود ہے جو اس کی اصطلاح میں بقا سے موسوم کیا جاتا ہے، فنا صرف نجات کا نام نہیں بلکہ اس ارتقا کا پیغام ہے جس کے آگے کوئی دوسری منزل نہیں ہے۔

گل کو کیوں اس کا الم ہو گا کہ وہ گل نہ رہا
ارتقا اس کو اگر عارض جاننا کہ دے
فنا کے بعد انسان اللہ کے ساتھ باقی رہتا ہے، اس کو اس حالت

میں بھی پوری طمانیت حاصل نہیں ہوتی، کیونکہ اب اسے وحدت ہی وحدت نظر آتی ہے۔ اور وہ خود عین وحدت ہو چکا، اس لئے ہر طرف اپنے ہی وجود کو دیکھ کر ایذا سے فکر میں مبتلا ہو جاتا ہے، ایسی صورت میں اطمینان و سکون کہاں ہے

اور بھی مشتاق فنا سے بڑھ گئی ایذا سے فکر
جس طرف اب دیکھتا ہوں میں ہی میں آباد ہوں
جسٹوے محبوب میں جو لذت مل رہی تھی اب وہ بھی حاصل نہیں اس
لئے اس بقا سے فنا ہی اچھی کہ اس میں کچھ احساس امتیاز تو باقی تھا۔
وہ سمجھتا تھا کہ نظارہ جاناں کر رہا ہے۔ اور یہ حالت خود اپنے نظارے
سے بہتر تھی۔

لذت باقی کو اسے ذوق فنا رہنے بھی دے
کچھ تو بہر امتیاز جان و جاناں چاہئے
اور پر بیان کیا جا چکا ہے کہ تکمیل فنا کا انحصار بیخودی اور خود فراموشی
پر ہے، ہوش و نظر یہاں بیکا رہے، حضرت محمدؐ کہتے ہیں "فنا عبارت
از نسیان ماسوا است پس تا زمانے کہ علوم از ساحت سینہ رفتہ نہ شود
و بجهل مطلق متحقق نہ شود از فنا بہرہ نہ دارد" (۱) یعنی فنا یہ ہے کہ انسان
ماسوا سے حسرت کو بالکل فراموش کر دے اس لئے کہ جب تک علوم سینہ سے

رخصت نہیں ہوتے اور جہل مطلق حاصل نہیں ہوتا اس وقت تک رجب
فنا کا حاصل ہونا ممکن نہیں۔

عقل | اقوال صدقیا میں علم و عقل کی مخالفت کا پہلو یہیں سے نمایاں
ہوتا ہے عقل محدود ہے، خدا الاحد و دو ہے اس لئے محدود
لا محدود کا احاطہ کیسے کر سکتا ہے، علم سے صرف عرفان جہل حاصل ہوتا
ہے، عقل صرف نفی ماسوا میں کام آ سکتی ہے عرفان ذات باری تک
صرف عشق کو باریابی ہے،

فانی حاصل علم بشر جہل کا عسراں ہونا
عمر بھر عقل سے سیکھا کئے ناداں ہونا

یہ عشق ہی ہے کہ منزل ہے جسکی **لا الہ الا اللہ**
خود نے صرف **لا الہ الا اللہ** پائی ہے

چشم خود سے عارف حق حسن جنوں پسند کو
عقل نے آنکھ بند کی اس نے حجاب اٹھا دیا

علم کے جہل سے بہتر ہے کہیں جہل کا علم
میرے دل نے یہ دیادرس بصیرت مجھ کو
منظاہر قدرت ایک حسین و دلکش تصویر کی مانند ہیں جس کے رنگ و صنعت

میں محو ہو کر حظ حاصل کیا جاسکتا ہے، لیکن اگر اس کی حقیقت معلوم کرنے کے لئے کوئی اس کو ٹٹولنے لگے تو لامسہ کوئی حظ نہیں اٹھا سکتا، رنگ قدرت کو سمجھنے میں عقل بھی اسی طرح بریکار ہے۔

قدرت کا رنگ دیکھو، دھڑکنا اس کی ہایت
تصور کو ٹٹولنے میں کچھ مزا نہیں
یہیں سے جذبہ حیرت طاری ہونے لگتا ہے، صوفی مشاہد
قدرت میں دنیا کے محسوسات کی حدود سے گذر جاتا ہے، عالم
محسوس کی تمام اشیا عالم غیر محسوس اور لائقین کے مقابلہ میں نہایت حقیر بلکہ
لاشع نظر آتی ہیں، فراوانی حیرت ایک عالم جنوں پیدا کر دیتی ہے جہاں دل
شریعت و معقولیت نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ صوفیوں کے بعض سنسنی
خیز اقوال کی تاویل اکثر ایسے ہی جذبات سے کی جاتی ہے، چنانچہ منقصد
کا، انا الحق کہنا اسی عالم حیرت سے منسوب کیا گیا ہے، عالم حیرت کی
لذتیں علم کی لذتوں سے بلند ہیں۔

کیا علم کی لذت سے بھی بڑھ کر ہے کوئی چیز
یہ حال تو بس محفل حیرت میں کھلے سکا
افراط حیرت ترتیب عبادت میں فرق پیدا کر دیتی ہے۔
مرا سجدہ نہ ہو میں پڑ گیا اب اسے ادا کہوں یا قضا
تذری یا دوسرے یہ ستم کیا کرتا یا آکے نماز میں
لیکن تکمیل حیرت میں ہنوز کمی باقی ہے، اس لئے کہ آداب طاعت

میں خلل پیدا ہو جانے کا خیال باقی ہے اس کے آگے وہ مقام آتا ہے
جہاں یہ تعلیم دی جاتی ہے۔

ہوش کسی کا بھی نہ رکھ جلوہ گہنہ از میں
بلکہ خدا کو بھول جا سجود بے نیل از میں
دیدہ حیرت میں شاہ فطرت کے جلوے اس طرح اتر آتے ہیں کہ وہ خود
ان کو دیکھ کر بخود ہو جاتا ہے،

اپنے انداز پہ ہوش ابد فطرت بخود
رکھ دے آئینہ اگر دیدہ حیران کوئی

عالم حیرت میں دوستوں سے امید منفعت اور دشمنوں سے نقصان کا
خوف باقی نہیں رہتا، حیرت ایک تصویر ہے اور تصویر بھی آئینہ کی۔
جو کہ خود حیران ہے، پھر تصویر بن کر حیرت بالائے حیرت کا عالم ہو جاتا ہے
غبار آئینہ کا دوست ہے لیکن تصویر آئینہ اس سے جلا نہیں پاسکتی، پتھر
و دشمن ہے لیکن اس آئینہ کو ٹٹہ نہیں سکتا، مرنے والا نہ دوستوں کی دوستی
کام آتی ہے نہ دشمنوں کی عداوت نقصان پہنچاتی ہے، محو حیرت ہو جانے
والا دونوں کی حد سے باہر ہو جاتا ہے۔

محو حیرت کے نتیجے میں دوست اور دشمن سے کیا
آئینہ تصویر کا دور اند غبار و سنگ ہے

محو حیرت موجب فخر ہے انتہا ہے اس طرح کہ حیرت آئینہ کی
صفت ہے۔ انسان محو حیرت ہو کر خود آئینہ بن جاتا ہے، لیکن یہ آئینہ

صرف حقیقت مطلقہ کا ہے کسی اور کا نہیں، اب تک طالب جو ایسے جلوہ
محبوب تھا لیکن اب جلوہ جانا و خود اس کی طرف دیکھ رہا ہے، ناظر
منظور بن جاتا ہے جس کی دید کی تمنا تھی وہ خود مائل نظارہ ہو جاتا ہے
حیرت نے مجھے تیسرا آئینہ بنایا ہے
اب تو مجھے دیکھا کر اے جلوہ جانا نہ

لیکن اس صورت میں حیرت کا علم باقی رہ جاتا ہے۔ معرفت درجہ کمال
تک نہیں پہنچی، حیرت کا نقطہ عروج وہ ہے جہاں علم حیرت بھی باقی نہ رہے۔
قص عرفاں ہے افراطِ تنجیر کا علم
علم حیرت نہ ہو کر ایسی تو حیرت پیدا
پھر جب علم حیرت بھی باقی نہ رہے تو وہ مقام آتا ہے جہاں خود
حیرت پر حیرت طاری ہو جاتی ہے،

کس جلوہ کہ شوق میں لایا ہے مجھے عشق
چھائی ہوئی حیرت پہ بھی حیرت نظر آئی

فراوانی حیرت میں کسبِ منفعت اور دفعِ ضرر
کا خیال پیدا نہیں ہو سکتا اس لئے صرفی جادۂ

تسلیم و رضا

تسلیم و رضا پر گامزن ہو جاتا ہے، اپنے آمال و خواہشات کی تکمیل خدا
پر چھوڑ دینا اسلامی تعلیم کا ایک نمایاں رخ تھا، اَللّٰھُمَّ اَہْرِیْ اِلَیْ
اللّٰھِ اِنَّ اللّٰھَ بَصِیْرٌ بِالْعِبَادِ۔ (میں اپنے معاملات کو سپردِ خدا کرتا ہوں)
بیشک اللہ بندوں کا نگراں ہے، نظر یہ تسلیم کا حاصل یہ تھا کہ انسان

کو جو کچھ ملتا ہے وہ خدا کا انعام ہے، مالک حقیقی وہی ہے انعام نعمات
اسی کی ہیں، یہاں تک کہ نقد جان بھی انسان کی اپنی نہیں، بلکہ اسی کا
عطیہ ہے، اس لئے وہ اگر کچھ دیتا ہے تو اس کا احسان ہے، اگر واپس
لے لے کر ہمیں استحقاق ملائی و شکایت نہیں، اس لئے کہ ہم اس کے
حقیقی مالک نہیں تھے، (۱)

تسلیم و رضا میں فرق یہ ہے کہ جذبہ تسلیم ذہن انسانی کا ایک پُرسکون
رجحان (Passive attitude) ہے، وہ واقعات کے آگے
یہ سمجھ کر تسلیم خم کر دیتا ہے کہ اس کے علاوہ کوئی دوسری صورت ممکن
نہ تھی، اس کے برخلاف رضا ذہن انسانی کی ایک متحرک کیفیت

(Active attitude) کا نام ہے یعنی اگرچہ اس میں بھی وہ ناگزیر حالات
کے سامنے سر جھکا دیتا ہے لیکن اس طرز تسلیم میں ایک خاص قسم کی
فطرت ہوتی ہے، وہ فطرت کی مردہ، سڑک دل اور بے زبان طاقتوں کے آگے
اظہارِ عجز نہیں کرتا بلکہ ایک عالمِ دوانا، حسی اور قبوس، فاعلِ مطلق اور
بحیبِ الدعوات ہستی کے سامنے اپنی بندگی کا اعتراف کرتا ہے، جو اس
واقعات کہ بھی بغیر کسی سبب کے بتائے ہوئے مال سکتی ہے اور اگر
چاہے تو فطرت کے تمام قوانین اور اس کی قوتوں کو بدل سکتی ہے، (۲)

رضا کا وہ مقام تسلیم سے بلند تر ہے، اہل تصوف آمالی و مقاصد کے استیصال میں کوشاں رہتے ہیں، وہ خواہشات اور حصول خواہشات سے نا آشنا رہنا چاہتے ہیں (۱) وہ اس مقام کو نئی نئی کیفیات کے ساتھ بیان کرتے ہیں، البتہ کا قول ہے کہ بندہ مقام فنا تک اس وقت پہنچتا ہے۔ جب مصیبت میں بھی اس کو وہی خوشی حاصل ہو جو نعمت میں ہوتی ہے۔ البتہ اب کے نزدیک وہ شخص جس کے دل میں دنیا کی کچھ بھی قلم نہ رہے۔ رضائے الہی حاصل نہیں کر سکتا (۲) سچائی مفہیم رضا کو واضح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کل امور و قاعدوں کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ ایک فعل خدا کی طرف سے انسان کے ساتھ ہوتا ہے اور ایک فعل انسان کی طرف سے اس کے لئے ظاہر ہوتا ہے اس لئے جو کام خدا نے کیا اس میں رہنی ہو اور جو عمل خود کرے اس میں خلوص ہو، اس کا نام رضا ہے بعض کہتے ہیں کہ راضی وہ ہے جو دنیا کی فتنہ شدہ چیزوں پر ناوم نہ ہو اور نہ ان کا افسوس کرے (۳) ابو العباس ابن عطاء کہتے ہیں کہ الرضا نظر القلب الی تدبیر اختیار اللہ للعبد یعنی رضا کے معنی یہ ہیں کہ بندہ خدا کے اختیار و تدبیر کی طرف دل سے توجہ کرے یعنی اس پر جو کچھ وار و ہو اس کے متعلق یہ سمجھے کہ وہ خدا کے ارادہ قدیم سے اس پر وار و ہو

ہے، اس لئے بیقرار و مضطرب نہ ہو بلکہ خوشدل رہے (۱۱) حضرات مہربان
 کہتے ہیں کہ مقام رضا عطیات الہی میں سے ہے جو کسب سے حاصل
 نہیں ہو سکتا، خدا جس کو چاہتا ہے عطا کرتا ہے، دلیل میں آنحضرت کی
 یہ دعا نقل کی جاتی ہے کہ آپ فرماتے تھے، **أَسْأَلُكَ الرَّضَا بَعْدَ الْقَضَاءِ**
 یعنی خدایا مجھ کو راضی رکھ قضا آنے کے بعد (۱۲) غرضیکہ تسلیم و رضا کی
 بحث میں مصائب حیات کو گوارا کرنے اور ان پر مطمئن و مسرور رہنے ہی
 کا نہیں بلکہ تخفیف حاجات اور استیصال مقاصد کا ذکر بار بار آتا ہے۔
 انسان کی ہستی خس و خاشاک کی طرح ناقواں ہے، فضاۃ الہی ایک
 زبردست موج ہے جسکے سامنے خس کا زور نہیں چل سکتا۔ اس لئے وہ
 جس طرف بہا کر لے جائے اس کو بہہ جاتا ہے، اپنی قوتوں کا استعمال
 چونکہ محض بیکار ہے اس لئے اعتراف ضعف کے سوا کوئی چارہ نہیں،
 زندگی ایک شمع ہے جسکو نمود و سحر تک بہر حال جلتا ہے،

کشا کش موج سے لٹکا کوئی مفقود ہے خس کا
 میں اور تیری رضا پایا ہے جدھر چاہے اُدھر لیجا

اے شمع تیری عمر طبعی ہے ایک ات
 بہنس کر گذار یا اُسے رو کر گذار دے

لیکن ابھی تک سالک مقام تسلیم میں ہے اس لئے کہ قبول مصائب
میں سرور و اطمینان کا لہجہ پیدا نہیں ہوتا، لیکن مقام رضا میں پہنچکر
مصیبت راحت بن جاتی ہے اور غم خوشی کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔
کریم کی خواہش پیدا نہیں ہوتی کیونکہ وہ عرض ہے مصیبت کا شکوہ زبان
پر نہیں آتا کیونکہ وہ عین مسرت بن جاتی ہے۔

منتہا ہوں کہ ہر حال میں وہ دل کے قریب ہے
جس حال میں ہوں اب مجھے افسوس نہیں ہے
اس مقام پر ہر حالت ایک عطیہ ربانی معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے
احسانندی کا اعتراض کیا جاتا ہے۔

بہوشی و ہشیاری، مجبوری و آزادی
جو کچھ ہے محبت میں احسان ہی احسان ہے
اب اگر اس کو دفع مشکلات پر قادر بھی کر دیا جائے تو وہ اس کے لئے
تیار نہیں ہوتا وہ سمجھ چکا ہے کہ ہر چہ از دوست میرسد نیکوست۔

ان کی طرف سے دل پہ چڑ جائیں مشکلیں
اپنی طرف سے ان کو نہ آسان بنائیے
مقام رضا کا نقطہ کمال وہ ہے جہاں ترک مدعا کی خواہش پیدا ہو
جاتی ہے اور سالک خود عین مدعا بن جاتا ہے،

ترک مدعا کر دے عین مدعا ہو جا
شان عبد پیدا کر مظهر خدا ہو جا
اصغر

آلام و مشکلات

تسلیم و رضا کی یہ ترقی یافتہ صورت اس قدر نمایاں ہوئی کہ صرفیانہ شاعری میں آلام و مصائب کی کثرت ایک نحران نعمت قرار پا گئی، غم و اندوہ، درد و اضطراب میں ایک ناقابل بیان لذت پیدا ہو گئی، دل کے زخم جگہ سے داغ، سینہ کو بی اور غمفشانی غلوں میں محبت کی کسوٹی ہو گئی، اکدا زروح و رقت قلب سے محروم رہنے والا مجرم انسانیت بن گیا اور اس کے لئے شدید شدید سزائیں تجویز ہونے لگیں۔

کیدل عاشقاں کی صف میں پائیں وہ سرخوئی
جن کی اکھیاں کے ادھر خون جگر نہ آیا

بخنجر سے چیر سینہ اگر دل نہ ہو دو نیم
دل میں چھری چھو مڑا گر خونچکاں نہ ہو

محبت غم بن گئی، اور غم کے تمام لوازم اجزائے محبت قرار پا گئے، اب غم و اندوہ سے احتراز کرنا دلیل خامکاری ہے، اگر غم میں ثبات نہیں تو غلوں میں محبت ثابت نہیں، صرف ہوس ہے، آنکس محبت قدر نہ کیا، غم کو اپنی طرح درخشاں بنا دیتی ہے۔ اہل ہوس اس درخشندگی سے محروم ہیں، سبب یہ ہے کہ ان کو "ناموس وفا" کا پاس ہی نہیں ہوتا، وہ آہن سخت نہیں بلکہ غس ناتواں ہیں اس لئے فروغ یک نفس سے زیادہ کے حقدار نہیں۔

فروغ شعلہ نفس یک نفس ہے
 غالب ہو جس کو پاس ناموس وفا کیا
 دل کو مرکزِ غم مانا گیا ہے، غم جب لذت بن جاتا ہے تو حصولِ لذت
 پر افزائشِ لذت کی تمنا کرنا انسان کی فطرت ہے، غم جو بقدرِ دل مل رہا ہے
 ناکافی ہو جاتا ہے، اس لئے یہ تمنا کی جاتی ہے کہ
 اس تشنہ کا ہے مزہ دل ہی کو حاصل ہوتا
 فانی کاش میں عشق میں سرتا بقدم دل ہوتا
 غم و مشکلات کے لذت بخش نہو جانے کی وجہ سے آسانی و شادمانی
 جو ان کی ضد ہیں اذیتِ رساں بن جاتی ہیں اور جذبہ مشکل پسندی ان
 کو سنگِ راہ سمجھنے لگتا ہے کہ
 غزبت میں سنگِ راہ کچھ آسانیاں بھی ہیں
 فانی کھاتی ہے ٹھوکریں مری مشکل جگہ جگہ

پرت کے پتھ میں ہرگز قدم پیچھے نہ رکھ اے دل
 دلی ہٹاتے ہیں قدمِ نامرد اس راہ کا خطر سن کر

چلا جاتا ہوں بہشتا کھیلتا موجِ حوادث سے
 اصغر اگر آسانیاں ہوں زندگی و شوار ہو جائے
 اس جذبہ غم لوازسی اور دشوار پسندی سے جہاں دل کی عظمت کا تصور

پیدا ہوتا ہے وہیں یہ بات بھی نکلتی ہے کہ اس کے لئے شکست ہی بہترین صورت تعمیر ہے۔ تپش و غلش، کرب و اضطراب میں اس کی طاقتوں کا راز مضمر ہے، غم کے داغ سیاہ نہیں بلکہ نورانی ہوتے ہیں۔ اور راز معرفت میں چراغ کا کام دیتے ہیں، اس کی ویرانی گنج بخش ہے، اور نرمی اس کی قوت ہے، شیشہ دل شکستہ ہو کر تلاش خدا میں نہیں نکلتا بلکہ خدا نما ہو جاتا ہے، اس لئے اس کو شکستگی سے بچانا اس کی تخریب کا سامان کرنا ہے، یہ وہ آئینہ ہے جو ٹوٹنے کے بعد نگاہ آئینہ سازی میں اور بھی زیادہ مجرب ہو جاتا ہے، بادۂ معرفت اسی شکستہ شیشہ میں رہتی ہے، اور ایمان اسی خانہ قیروں میں لطف مہمانی پاتا ہے۔

دل شکستہ میں رہتا ہے بادۂ عرفاں
سنا ہے میں نے کہ یہ شیشہ چوہہ ہی اچھا
اکبر

دل شکستہ میں ایمان رہ سکے تو رہے
اجاڑ گھر میں یہ مہمان رہ سکے تو رہے
اکبر

شاید وہ گنج غمبختی آوے کس طرف سے
اس واسطے سراپا دیرانہ ہو رہا ہوں
خانہ عشق کی تعمیر معمار درد کے ہاتھوں انجام پاتی ہے، اس کی دیواریں
اُسی گارے سے بلند کی جاتی ہیں جو گندہ غم و اشک گرم کی آمیزش سے تیار

کیا جاتا ہے، غم عاشق کا دمساز ہے، وہ ایسے وقت اس کو تسکین دیتا
ہے جب کوئی تسکین دینے والا نہ ہو، وہ ایک بڑا رفیق تنہائی ہے۔
گو غم آبِ نین عشق کے معیار نے لے
خانہ عشق جگہ سوز کوں تعمیر کیا

بے کسی کے حال میں ایک آن میں تنہا نہیں
غم تیرا سیلے میں میرے ہمدم جانی ہوا
غم عشق خود سراپاِ رسکون ہے لیکن اسی کے ساتھ ساتھ وہ ایک
تزیانِ اعظم بھی ہے، وہ ایک ایسا شمع شفا ہے جس سے زہدگی کے
تمام دوسرے آلام دور ہو جاتے ہیں، اس سے بھی بڑھ کر یہ بات ہے
کہ اگر غم حیات کو غم عشق سمجھ لیا جائے تو اس کی شدتیں نہ صرف غیر
محسوس ہو جاتی ہیں بلکہ غم حیات کا ہر پہلو غمِ جاناں کی طرح دلپذیر و
انبساط آفرین بن جاتا ہے۔

آلامِ روزگار کو آساں بنا دیا
جو غم ہوا اُسے غمِ جاناں بنا دیا
صحفر
تجدو ترکِ علائق | صدیقیوں کے نظریۂ وحدت کی بنا پر کائنات
کا حقیقی وجود ہی نہیں، اس لئے اس سے
دل لگانا محض بیکار ہے، حیاتِ دنیا ایک خواب ہے، لیکن اس کے
دلنواز مناظرِ حقیقت کا حجاب بھی بن جاتے ہیں، لہذا اس سے کنارہ

کشی رہنا ہی بہتر ہے، لیکن یہ خواہش اجتناب کس طرح پوری ہو؟
 مساحت ارض سے نکل جانا ممکن نہیں، گنبد افلاک میں کوئی دروازہ
 نہیں، انسان دنیا کو چھوڑ کر بھاگے تو کہاں جائے؟ قرآن مجید میں
 جن دانش سے ارشاد ہوتا ہے۔

يَعْمُرُ الْيَمِينَ وَالْاَشْجَالَ
 اِنَّ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ تَنْفُذُوا
 مِنْ اَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ
 فَالْاَرْضُ قَائِلٌ وَاَط
 كَا تَنْفُذُونَ اِلَّا سُلْطٰنٌ ﴿۱﴾

اے گروہ انس و جن اگر تم میں قدرت
 ہے کہ زمین اور آسمان کے کناروں سے
 نکل سکو تو نکل جاؤ (مگر) تم تو بغیر قوت
 اور غلبہ کے نکل ہی نہیں سکتے (حالانکہ،
 تم میں نہ قوت ہے نہ غلبہ،

جب دنیا سے اس طرح کی کناراہ کشتی ناممکن ٹھہری تو انسان نے
 ہنگامہ حیات سے ہٹ کر اور دنیا داروں سے تعلقات منقطع کر کے
 کوہستانوں، صحراؤں اور دوسرے غیر آباد مقامات میں پناہ لی، اگرچہ وہاں
 بھی وہ دنیا سے نہیں بلکہ دنیا کی دام انگلی سے کس حد تک محفوظ ہو
 گیا مگر اس کی وہ صلاحیتیں جو اہل دنیا کی اصلاح و ترقی میں بہت معاون
 ہو سکتی تھیں بروئے کار نہ آئیں، اس کا وجود بیکار ہو گیا، اسلام نے
 اس طریقہ رہبانیت کو مذہب قرار دیا اور یہ بتایا کہ تزکیہ دنیا مکرمات دنیا
 سے بچنے کا نام ہے، اس کے لئے انسانی آبادی سے دور جانے کی ضرورت
 نہیں، وہ اگر چاہے تو زندگی کی چہل پہل میں رہتے ہوئے درجہ کمال تک

پہنچ سکتا ہے، اگرچہ بعض صوفیائے ترک علاقہ میں کسی قدر مبالغہ سے کام لیا ہے اور ازدواج و تامل سے بچنے کی تعلیم دی ہے لیکن صوفیائے شاعری میں علی العموم ترک دنیا کا وہی مفہوم پیش نظر رہا ہے جو سطور بالا میں بیان کیا گیا، ترک دنیا فی الدنیا کا لفظ یہ منجملہ مسلمات بن چکا ہے، اور اس میں ایک قطعیت پیدا ہو گئی ہے، خدا شناسی کے لئے اس کے سوا کوئی اور ذریعہ ہی نہیں ہے۔

تیرے اسرار حقیقت کا وہی محرم ہوا
رہ کے عالم میں بھی بڑی گمانہ عالم ہوا

اُسے ہم آخرت کہتے ہیں مثنوی حق رکھے
خدا سے جو کرے فاضل اُسے دنیا سمجھتے ہیں

یہاں یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ دنیا میں رہنے کے باوجود اس سے غلطی نہ رہنے کا دعویٰ کرنا اجتماعِ ضدین ہے، لہذا قابلِ قبول نہیں، اس کے جواب میں شعراء نے نہایت لطیف تمثیلوں سے کام لے کر اس حقیقت کو ثابت کر لے کی کوشش کی ہے وہ کہتے ہیں کہ آئینہ اپنی آب میں ہمہ وقت غرق رہتا ہے لیکن اس کا دامن کبھی تر نہیں ہوتا۔
زنجیر آلود قید ہے جس کو کپڑا لیتی ہے پھر نہیں چھوڑتی، لیکن جھنکار کی آواز ہر وقت زنجیر میں موجود ہے۔ ہر وقت زنجیر سے آزاد بھی نہ ہتی ہے۔

عالم آب میں بھول آئینہ ڈوبا ہی رہا
تو بھی دامن نہ کیا درد نے تیرپانی میں

آواز نہیں قید میں زنجیر کی ہرگز
ہر چند کہ عالم میں ہوں عالم سے جدا ہوں
سرمہ جو آنکھوں میں لگایا جاتا ہے سیاہ رنگ کا ہوتا ہے، اور آنکھ کو
بھی سیاہ کر دیتا ہے، لیکن موج نگاہ جو اسی آنکھ میں موجود ہے اپنی فطرت
میں لطیف و پاکیزہ ہوتی ہے، سرمہ کی سیاہی نہ اس کو سیاہ کر سکتی ہے نہ اس
کے عمل میں خلل انداز ہوتی ہے۔ اسی طرح حقیقت شناس لوگ بھی باصفا
ہوتے ہیں، وہ مکروہات و نبایں گھرے رہتے ہیں لیکن ان میں آلودہ نہیں
ہوتے، سرمہ موج بصیرت اور جلا بھی سخت ہوتا ہے، اسی طرح یہ لوگ
قید علاقے سے بگڑتے نہیں بلکہ بہتر سے بہتر بن جاتے ہیں۔

آلودہ سرمہ سے نہ ہوتی چشم میں نگاہ
دیکھا جہاں سے صاف ہی اہل صفا چلے
دنیا ایک بازار گاہ ہے جس میں بے شمار نعمتیں ایک نظر فریب طریقے
سے چھپی ہوئی ہیں حقیقت شناس آدمی جب اس بازار سے گذرتا ہے
تو وہ تریس و طامع بچوں کی طرح ان کی طرف مشتاق ہو کر لپکتا نہیں بلکہ
ایک سن رسیدہ، سنجیدہ شخص کی مانند ایک نگاہ بے غرض ڈالتا ہوا گذر
جاتا ہے۔

دنیا میں ہوں دنیا کا طلبگار نہیں ہوں
 بازار سے گذرا ہوں خریدار نہیں ہوں
 دنیا ایک زن جمیلہ ہے جو اپنے اندازِ حسن سے بھانا چاہتی ہے،
 لیکن مرد عارف اس محلِ آئنا کش میں اپنی ہمت مردانہ کا شدید پاس
 و لحاظ کرتا ہے، وہ آلودہ دنیا ہونے کو زنِ مریدی سمجھتا ہے، اور اس
 ننگ و عار کے لئے آمادہ نہیں ہوتا ہے

طلب دنیا کو کر کے زنِ مریدی ہونہیں سکتی
 خیالی آبروئے ہمتِ مردانہ آتا ہے
 گنا گری جو دنیا طلبی کی بدترین صورت ہے عہدِ رسالت میں مذموم
 تھی، بعد میں کچھ لوگوں نے غالباً بدھ مت کے اثر سے ترک دنیا کے
 پہانے اس کو پھرا اختیار کر لیا، لیکن عارفانِ کامل کا طرزِ عمل یہی رہا
 کہ وہ عادتِ سوال کو نہیں بلکہ ترکِ سوال کو شانِ فقر کی سب سے
 پہلی شرط مانتے رہے

خوب کیا جو اہلِ کرم کے خود کا کچھ نہ خیال کیا
 ہم جو فقیر ہوئے تو ہم نے پہلے ترکِ سوال کیا
 اسلام نے شروع ہی سے یہ تعلیم دی ہے
 خلوص عبادات | کہ کوئی عبادتِ خلوص کے بغیر مکمل نہیں
 ہوتی، اہلِ تصوف چونکہ تصورِ محبوب میں انتہائی محویت و استغراق کو لازمی
 جانتے ہیں اس لئے عبادات کے تمام شعبوں میں انہوں نے اخلاص و

بے غرضی پر بہت زور دیا ہے، مدح و ثنا سے خوش ہونا انسان فی فطرت کی ایک مافی ہوئی کمزوری ہے، جب کوئی شخص دوسروں کو اپنی نیکیوں کی تعریف کرتے ہوئے مُنتہا ہے تو وہ ان میں اور زیادہ سرگرمی اختیار کرتا ہے۔ لیکن اب اس کے اعمال حزنہ آلودہ رہا ہو جاتے ہیں اور ان میں خلوص باقی نہیں رہتا، وہ ان کو اس نیت سے بجالانے لگتا ہے کہ لوگ اس کی خوب تعریف کریں، اور ہم چشموں میں شہرت و مقبولیت حاصل ہو، یہ نہایت ستائش یقینی طور پر تمام عبادتوں کو سراسر ناقص بنا دیتی ہے، کبھی یہ ہوتا ہے کہ عبادت لوگوں کو دکھانے کے لئے تو نہیں کی جاتی لیکن اس غرض سے کی جاتی ہے کہ اس کے صلے میں خدا گناہوں کو بخش دے، اور نعمات کو یمن سے سرفراز کرے، ایسی عبادت ہیں اگرچہ بوسے رہا نہیں ہوتی لیکن غرضمند ہی ضرور ہوتی ہے، خدا سے حصول حاجات کی تمنا کرنا یقیناً ممدوح ہے لیکن چونکہ یہ ہذب و طلب عبادتوں میں شامل ہو جاتا ہے اس لئے ان کی عظمت کا اعتراف کرنے میں تامل ہونے لگتا ہے۔

کیا نہد کو مانوں کہ نہ ہو گرچہ ریائی
پاداش عمل کی طمع خام بہت ہے

غالب

اُن سے ہیں مخفی عصیان بہتر
جو عبادت میں رہا کرتے ہیں
افراط محبت میں غم نجات کا خیال بھی باقی نہیں رہتا، کیونکہ اس

سے محبت عشق میں فرق آتا ہے، اس عالم استغراق میں اگر عاشق کو جہنم
میں بھی ڈال دیا جائے تو وہ اس کو فروس بداماں ہو جائے

جو جہنم میں بھی فروس بداماں ہو جائے
وہیکہ لینا وہ ہمیں سوختہ سماں ہو جائے

اسی طرح نعمات جہان کی خواہش بھی خاص عبادت میں خلل انداز
ہوتی ہے، عبادت کامل محبت کا نام ہے۔ وہ ایسی جنت کی تمنا نہیں
کرنا چاہتے جس کے دلیر یا مناظر کا خیال تصور محبوب کی محبت میں خلل
انداز نہ ہو اور اس کی جگہ چھین لینا چاہتا ہو، وہ جنت میں جانے کی تمنا
نہیں کرتا بلکہ اس کو دوزخ میں ڈال دینے کا مشورہ دیتا ہے تاکہ یہ
مستقل خطہ راہ عبادت سے ہمیشہ کے لئے دُفع ہو جائے، پھر یہ بھی
شرط ہے کہ اس کام کو کوئی دوسرا ہی انجام دے، وہ خود اس کے
قریب نہیں جانا چاہتا، جنت ایک مسکن ہے، وہ لامکان کا جو رہا ہے
اس لئے اسے جنت سے کوئی سروکار نہیں ہے۔

جائے ہے جی نجات کے عظم میں
ایسی جنت گئی جہنم میں

طاعت میں نار ہے نہ سے و انگلیں کی لاگ
دوزخ میں ڈال دو کوئی نے کہ ہشت کو

غالب

وکی جنت میں رہنا نہیں درکار عاشق کوں
جو طالب لامکان کا ہے لئے مسکن ہوں کیا طلب
دلہا ریاکار کی عبادت جنت کے لئے ہوتی ہے، لیکن خواہش جنت
کوئی باوقار خواہش نہیں یہ خواہش اس گناہ کے طفیل سے پیدا ہوئی ہے۔
جس نے حضرت آدمؑ کو جنت سے نکلوا دیا تھا، واقعہ گندم سے پہلے حضرت
آدمؑ نے جنت میں رہنے کی تمنا نہیں کی تھی، صرف حکم خدا و ہاں مقیم
تھے جنت میں جانے کا ارمان تو گناہ آدمؑ کے بعد ہی پیدا ہوا بلکہ اسی
سے ظہور میں آیا، یعنی اگر حضرت آدمؑ اس فرودگاہشت کی بنا پر جنت
سے رہنا چاہتے تو تمام اولاد آدم جنت ہی میں ہوتی، اور پھر حصول
جنت کی تمنا اور اس کے لئے عبادت کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا، ثابت
ہوا کہ تمنا جنت گناہ آدم کا طفیل ہے، اور جب یہ تمنا عبادت کی
محرك ہو تو قابلِ فخر نہیں کہی جاسکتی۔

درد
مست عبادت پر پھر لیو نہ ام
سب طفیل گناہ آدم ہے

عظمت انسان | کریم ہیں بر وضاحت ہوا ہے اس کی عظمت
انسان کے سوار مخلوقات ہونے کا ذکر قرآن
و اہمیت کو بتکرا رہنمایاں کیا گیا ہے۔ تعلیم قرآنی کے مطابق انسان صرف
خدا کا بندہ اور اسی کا محکوم ہے۔ باقی تمام موجودات اس کی تابع اور محکوم
ہیں۔ اور اسی کے لئے خلق کی گئی ہیں۔ کمزور و حقیر مخلوقات کا تو ذکر ہی

کیا ہے آفتاب و مانتابا جیسے اجرام سماوی جن کی عظمت و نورانیت اور نام و نشان کی مسلم ہے اس کی خدمت کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔

(۱) اَلَمْ تَرَ اِنَّ اللّٰهَ

یُخْرِجُ النَّوْمَ فِي الْفَجْرِ

یُخْرِجُ النَّوْمَ فِي الْفَجْرِ

سُحَّرَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ

کُلٌّ یَّجْرٰی اِلٰی اَجَلٍ

مُسَمًّی دَاۤءِ اللّٰہِ بِمَا

تَعْلَمُوْنَ حَبِیْرٌ (۱)

(۲) اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ

سَخَّرَ لَکُم مَّا فِی السَّمٰوٰتِ

وَمَّا فِی الْاَرْضِ وَاَسْبَغَ

لَکُمْ نَعْمَہٗ ظٰہِرَہٗ

وَبَاطِنَہٗ (۲)

ان آیات سے ظاہر ہے کہ انسان کے افضل مخلوقات اور منتخب اور گار

ہونے کا تصور اہل اسلام میں موجود تھا۔ یہ مسئلہ آریابہ تصوف سے

کوئی خاص تعلق نہیں رکھتا لیکن رفتہ رفتہ ایسی صورتیں پیدا ہو گئیں کہ

تعلیمات تصوف میں اس کو ضرورت نہایت آب و تاب سے بیان

کیا جانے لگا۔ اور وہ اس کے خاص مسائل میں شامل ہو گیا۔ سبب

یہ ہوا کہ جس زمانہ میں مسلک صوفیا اپنی ترقی کے منازل سے گزر رہا تھا۔ اسلامی حکومتوں میں شخصی حکومتوں کا زور بڑھتا جا رہا تھا۔ تمام عظیمین اور بزرگیاں سلاطین و امرا کی میراث بن چکی تھیں اور عام لوگوں کی طبیعتوں میں ایک احساس نیستی و کمتری قائم ہونا شروع ہو گیا تھا۔ انسان کی بیجا حقارت و نیستی کا یہ عالم تمام باوقار طبائے پرگران تھا۔ لیکن اہل تصوف کے لئے وہ خاص طور پر ناقابل برداشت تھا۔ کیونکہ وہ معرفت نفس کو عرفان الہی کا ذریعہ بنا رہے تھے۔ جس میں انسان کی عظمت کا پہلو بہت نمودار ہے۔ اس لئے انسان کے دل سے بندگی۔ غلامی و حقارت کے احساسات کو مٹانا نہایت ضروری تھا۔ انہوں نے بار بار اس کو وقار نفس کا احساس دلایا اور بتایا کہ اپنی فطرت کے لحاظ سے وہ صرف مخدوم عالم ہی نہیں بلکہ خود ایک عالم اکبر ہے۔ حضرات صوفیا کے یہاں انسان کی عظمت کا تصور ان کے نظریہ وحدت وجود سے اور بھی زیادہ تقویت پذیر ہوا۔ کائنات جین ذات ہے اور انسان چونکہ بساط کائنات پر سب سے اشرف و افضل ہے۔ اس لئے وہ ایک مخصوص عظمت کا مالک ہے۔ کائنات حسن مطلق کا آئینہ ہے لیکن بقول نسفی یہ آئینہ دو قسم کا ہے۔ ایک آئینہ صرف شبیہ منعکسہ کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ آئینہ فطرت خارجی ہے۔ دوسرا آئینہ وہ ہے جو اصل جوہر کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ آئینہ انسان ہے جو ہستی مطلق

کی ایک تحدید ہے جو غلطی سے اپنے آپ کو ایک مستقل اور آزاد ہستی خیال کرتا ہے۔ (۱) انسان کی حقیقت پیکر آب و گل نہیں، بلکہ وہ جوہر روح ہے۔ جس کی منزل عالم قدس ہے، یہ وہیں سے آتی ہے اور وہیں کو مراجعت کر جاتی ہے۔ روح اگرچہ مخلوق ہے لیکن اس کا تعلق عالم خلق سے نہیں۔ یعنی وہ کائنات کی مادی اشیاء سے مختلف ہے اس کا تعلق عالم امر سے ہے، قرآن مجید وارد ہوا ہے۔ قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي، اے رسول، کہہ دو کہ روح میرے خدا کا ایک امر ہے۔ مادی مخلوقات ایک مقررہ ترتیب سے درجہ بدرجہ گذرتی ہوئی وجود میں آتی ہیں، لیکن روح کی یہ حیثیت نہیں، وہ ترتیب تخلیق سے بے نیاز ہے (۲) روح کی عظمت ثابت کرنے کے لئے صرف کہہ دینا کافی ہے کہ اس کی تعریف قرآن میں خالق کل کی نسبت کے ساتھ کی گئی ہے، وہ خدا کا امر ہے۔ اس کو کسی دوسری ذات سے منسوب نہیں کیا گیا کیونکہ اس صورت میں اس کی تعریف ممکن نہ ہوتی پھر خلقت آدم سے پہلے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ملائکہ افضل موجودات مانے جاتے تھے۔ لیکن تخلیق آدم یعنی نفخ روح کے بعد ان کو سجدہ آدم کا حکم دیا گیا (۳) ابلیس معلم الملکوت تھا لیکن سجدہ آدم سے انکار

(۱) فلسفہ عظیم ص ۱۰۸

کیا تو اس کو قیامت تک کے واسطے معذرت و مروت قرار دے دیا گیا۔
پھر کیا سبب ہے کہ آج انسان چٹم حقارت سے دیکھا جا رہا ہے اور
خدا کا عتاب نازل نہیں ہوتا۔

ہیں آج کیوں ذلیل کر کل تک نہ تھی پسند

گستاخی فرشتہ ہماری جناب میں

مغضیبکہ انسان اپنی روحانی عظمت کے لحاظ سے عالم اکبر ہے ظاہری
ساخت کے اعتبار سے وہ کائنات کا ایک مختصر نمونہ ہے اس کو عالم
صغیر بھی کہتے ہیں دنیا میں جتنی چیزیں ہیں وہ سب کی سب اس میں موجود
ہیں حکمانے اس کو مختلف طریقوں سے ثابت کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ
سرمائد آسمان اور تن زمین کی مانند ہے۔ زمین کھودنے سے پانی
نکلتا ہے زخم بدن سے خون بہتا ہے، بیداری دن کے مانند اور خواب
مشتب کے مانند ہیں۔ خوشی بہار۔ غم زمستان۔ گرسنگی تابستان۔ گرمی۔
مثال باران، خند اس مانند برق۔ اعضائے عالیہ سے مراد عقلیں اور
اسفل سے سنجین ہے دماغ صرا بعد اس میں بہ حالت بسیط تو نہیں
کیونکہ اگر ایسا ہو تو ہلاکت کا سامان پیدا ہو جائے۔ لیکن اس کی تہ کیسب
میں کوئی نہ کوئی پہنچہ عنصر کی قائم مقام ضرور ملتی ہے مثلاً آگ کی جگہ
پتہ اور زمین کی جگہ طحال۔ پتہ ہوا کی جگہ خون اور پانی کی جگہ طغم ہے۔ اسی
طرح انسان یعنی عالم صغیر کی تمام دوسری چیزیں عالم کبیر سے مشابہت

رکھتی ہیں، رطوبات چشم و دہن زمین کے چشموں و نہروں کی طرح ہیں۔ بخارات بدن اکبر کی اور سپید بادان کی حیثیت رکھتا ہے، بال زمین کے نباتات کے مشابہ ہیں اور جاندار بدن کے اوپر کے حصہ میں مثل جوں وغیرہ کے پیدا ہوتے ہیں وہ گویا خشکی کے جانور ہیں۔ اور جو جسم کے اندر پیدا ہوتے ہیں وہ حیوانات بحر کی طرح ہیں، دنیا میں تند و تیز ہوا میں چلتی ہیں۔ زمین سے آتے ہیں، طوفان نمودار ہوتے ہیں، انسان کو چھٹکیں آتی ہیں، زکام و بخار ہوتا ہے، یہ عوارض جسمانی ان حوادث عالم سے مشابہ ہیں، لہذا ہر طرح ثابت ہوتا ہے کہ انسان ہنگامہ کائنات کا خلاصہ ہے۔

ہم ہی ہیں عالم اکبر ہوسے گو جرم صغیر
مظہر جلوہ حق حضرت انسان ہیں ہم

وہ شورشیں نظام جہان جن کے دم سے ہے
جب مختصر کیا انہیں انسان بنا دیا

صعود و ترقی کے لئے یہ ظاہر یہ و بال کی حاجت ہوتی ہے ملائکہ اس ساز و سامان سے آراستہ ہوتے ہیں۔ انسان بچے پر ہے لیکن اس نے قرب خدا کا وہ درجہ حاصل کیا جہاں بڑے سے بڑا فرشتہ جانے کی جرأت کرے تو یہ و بال جل جائیں۔

باوجودیکہ پر و بال نہ تھے آدم کے
 وہ ان پر پہنچا کہ فرشتہ کا بھی مقدور نہ تھا
 تمام ہنگامہ کائنات کی رونق اسی کے دم سے ہے، دنیا ایک بساط
 شطرنج ہے جس پر وہ شاہ شطرنج کے مانند ہے، موجودات عالم صرف الفاظ
 کی حیثیت رکھتے ہیں، پہل و بے معنی و بے ربط ہیں۔ اس کی ذات ان میں معنی
 کا کام کرتی ہے۔ وہ ان میں تنظیم و ترتیب دے کہ ان کو کار آمد و معنی خیز
 بنا دیتا ہے۔ وہ نہ تو سب بیکار و منتشر ہو جائیں۔
 الفاظ خلق ہمہ رن سب مہلات سے تھے
 معنی کی طرح نہ ربط گفتار میں تو ہر سہم ہیں
 انسانی عظمت کا یہ درجہ بقدر کامل ہے انسان ہی اس کا ظہور بہت کمی
 کے ساتھ ہوتا ہے۔ کامل انسان روز بروز پیدا نہیں ہوتے بلکہ عرصہ
 زمانہ کے بعد بساط وجود پر ظاہر ہوتے ہیں اس لئے لوگوں کو چاہئے کہ ان
 کی قدر دانی سے غافل نہ ہوں۔

مدت پہل ہمیں جانو پھرتا ہے فلک بیہوش
 تپ خاک کے پرشے سے انسان نکلتے ہیں
 دنیا میں بالکمال انسان بہت کم پیدا ہوتے ہیں ثبوت یہ ہے کہ
 دنیا کی رونق و آبادی قائم ہے۔ اگر اہل ہمت و یادہ ہوتے تو دنیا بے
 رونق ہو جاتی۔ وہ ایک ایسا مے خاد ہے جس میں جام و سبک کا بھرا ہونا یہ
 بتاتا ہے کہ بادہ آشاموں کی بہت کمی ہے۔ ورنہ ظروف سے خالی ہو

جاتے اور یکدہ وایران نظر آنے لگتا ہے
 رہا آباد عالم اہل ہمت کے نہ ہونے سے
 غائب
 بھرے ہیں جس قدر جام و بویں خالی ہے
 انسان کا ذکر کرتے ہوئے
عشق الہی ایک امانت ہے | قرآن مجید ایک مقام پر یہ ان

الفاظ میں گویا ہوتا ہے۔
 اِنَّا عَرَضْنَا الْاٰمَانَةَ عَلَی
 السَّمٰوٰتِ وَارْضَ
 وَالجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا
 وَاسْتَفْتَيْنٰ مِنْهَا وَحَمَلَهَا
 الْاِنْسَانُ اِنَّهُ كَاَن
 قَلُوْمًا جَهْدُوْكَ
 بیشک ہم نے اپنی امانت کو سارے
 آسمان اور زمین اور پہاڑوں کے
 سامنے پیش کیا، تو انہوں نے اس
 کے اٹھانے سے انکار کیا، اور اس
 سے ڈر گئے اور آدمی نے اسے اٹھا
 لیا، بیشک انسان (اپنے حق میں)
 بڑا ظالم (اور) نادان ہے۔

آیہ بالا میں امانت کا لفظ وارد ہوتا ہے، اس کی تفسیر مختلف طریقوں
 سے کی گئی ہے، عام خیال یہ ہے کہ امانت سے مراد اخلاقی ذمہ داریاں
 ہیں (۱)
 مطلب یہ ہے کہ جس طرح انسان بکثرت تمنا میں اور خواہشات رکھتا ہے

اسی طرح اُس کی ذمہ داریاں اور فرائض بھی بکثرت ہیں، فرائض کا سجا لانا عبادت ہے، اور عبادت معرفت کے بغیر ہوتی نہیں، لہذا امانت کا مفہوم عبادت اطاعت اور معرفت قرار پایا، اہل تقویٰ چونکہ صرف محبت کو ذریعہ معرفت جانتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک محبت ہی معرفت ہے، اس کے یہ معنی ہوئے کہ یوم اذل انسان نے جس بار کو اٹھایا وہ بار محبت تھا، اور محبت میں شدید ابتلا اور مصائب کا سامنا کرنا ہوتا ہے اس لئے اس نے امانت کے قبول کرنے میں گویا اپنے حق میں ظلم اور جہل سے کام لیا، انسان اپنے سیکرے ظاہری کے لحاظ سے بہت حقیر ہے، آسمان زمین اور پہاڑوں سے تو اس کو کوئی نسبت ہی نہیں، وہ تو بعض حیوانات سے بھی چھوٹا نظر آتا ہے، قدر و قامت کے اعتبار سے جہاں واراض کو بار امانت اٹھانا چاہئے تھا، لیکن اُن میں سے کوئی اس کا متحمل نہ ہو سکا، حضرت انسان نے بائیں جرم حقیر اس کو اٹھالیا۔

سب پر جس بار نے گرائی کی
اس کو یہ ناتواں اٹھا لایا

نیراکرم کہ تو نے وہ دل کہ عطا کیا
جو ختم بقدر وصلہ آسمان نہیں
عجبت ایک شراب ہے، شراب کو خم میں رکھتے ہیں، آسمان ایک خم کے مانند ہے، لیکن یہ شراب اتنی تند و تیز ہے کہ اگر اس خم میں بھری جاتی

تو وہ دیرہ دیرہ ہو جاتا، اور گرمی صہبا سے پگھل کر بہہ جاتا، لیکن انسان
وہ سے نوش ہے کہ اس کے نشہ خم شکن و مردانگی کا متحمل ہو گیا ہے
خم گرمیوں کو ٹپک جس کا نہ یار لے سکتا تھا
وہی صہبا ہے تند خم شکن ہم کو پلا دسی ہے

جڑیں پہاڑوں کی ٹوٹ جاتیں زمین تو کیا عرش کا نپ اٹھنا
اگر میں دل پر نہ روک لیتا تمام دور شباب تیرا جوش
محنت ایک چمنستان ہے، لیکن ایسا چمنستان نہیں جس میں آتشیا نہ بنایا
جائے، بلکہ اس کو خود دل میں جگہ دی جاتی ہے، و ام و نفس کی گرفتاری طائر
کو اس چمن سے جدا کر دیتی ہے جو خارجی حیثیت سے موجود ہے، لیکن چمنستان
محنت ایک داخلی چیز ہے۔ وہ دل طائر میں جاگزیں ہے، اس لئے وہ کسی
عالم میں رہے، کہیں رکھا جائے، مصیبت میں رہے یا راحت میں، کسی
طرح اس چمن سے جدا نہیں کیا جاسکتا، اس کے مقامات بدل سکتے ہیں،
لیکن وہ ہر جگہ اس کے دل کی تربیت بنا رہیگا، پابند محنت کو جذبہ محنت
سے خالی پانا ممکن نہیں ہے

نفس ہر دم ہر کوئی چھڑائے اب یہ ناممکن
ازل کے دن تلخے ہیں بٹھایا تھا نکلتاں کو
مصیبت جب ناگہانی طور پر نازل ہوتی ہے تو اس کو برداشت کرنے
میں بڑے بڑے صاحبان مہمت کے پائے ثبات میں تزلزل پیدا ہو جاتا

ہے، لیکن جب وہ پُرانی ہو جاتی ہے، تو رفتہ رفتہ اس کے شدید اندک احساس
 ذرا ازل ہو جاتا ہے۔ عجم محبت کوئی نئی افتاد نہیں، وہ اتنی پُرانی ہے کہ اس
 کی ابتدا ازل ہی میں قرار دی جاسکتی ہے، اس لئے اس کی صورتوں سے
 گزرنے کی صورت باقی نہیں انسان ایک زمانہ بے حساب سے اُن کا
 عادی ہو چکا ہے۔

محبت ازل سے مفرد پڑی تھی
 یہ افتاد عجم ناگہانی نہیں ہے

وحدت مطلقہ کا وہ فلسفیانہ تختل جو علاقہ صوفیا
حقیقت و محالہ میں قائم ہوا اپنی ماہیت کے سبب سے انسانی
 تعلقات کے دائرے میں نہیں آ سکتا، وہ سراسر خیالی ہے، اور ایسی صورت
 میں انسان کی تربیت و اصلاح کا مقصد حاصل ہوتا و شواہد ہے، ضرورت
 کھتی کہ ایک ایسا علاقہ قائم کیا جائے جو انسان کے لئے روحانی ارتقا کا
 سامان مہیا کر دے، یہ علاقہ صرف محبت سے قائم ہو سکتا تھا، اور محبت
 بھی وہ جو دوسرے تمام جذبات پر غالب آ سکے، اس میں انتہائی محویت
 و سرمستی ہو اور جو تمام مادی حدود سے ماوراء ہو کر ایک ایسے پاکیزہ تصور
 کی شکل اختیار کرے جو توحید ایزدی کے لطیف تختل کے مناسب ہو، حضرت
 صوفیاء کے نزدیک خدا کی محبت میں محو و بیخود ہو کر بیٹھ جانا بہترین مشغلہ
 حضورِ ی قرار پایا (۱) بعض صوفیاء نے اس شغل کو آسان بنانے اور اس

میں ایک ترتیب و باقاعدگی پیدا کرنے کی غرض سے محبتِ محض کو ایک ایسے طریقہ میں منتقل کر دیا جس میں روح انسانی وحدتِ مطلقہ کے ساتھ ایک طرح کا ٹھوس تعلق محسوس کرنے کے قابل ہو جائے، انہوں نے روحانی ترقی کی تین منزلیں مقرر کیں، پہلی منزل خدمتِ خلق کی ہے، اس میں طالبِ تمام دوسرے افراد کو اپنے سے بہتر و برتر سمجھتا ہے، اور ان کو فائدہ پہنچانے کی کوشش کرتا ہے، دوسری منزل میں وہ اپنے قلب کی اصلاح میں مشغول ہو جاتا ہے، خیالاتِ فاسدہ سے استرازد کرتا ہے، اور حرص و ہوا کو مغلوب کرتا ہے، جب وہ اس طرح کچھ عرصہ تک کیہ باطن میں مصروف رہتا ہے تو تیسری منزل میں داخل ہوتا ہے جہاں خدا اس کے صدق و خلوص کو سندِ قبولیت عطا کر کے اس کے قلب کو صرف اپنی محبت میں جذب کر لیتا ہے، (۱) بعض دوسرے صوفیائے ایک دوسرے طریقہ کی تعلیم دی ہے جو طریقہ بالا سے بالکل عکس ہے، اس میں طالب کو سب سے پہلے وصالِ خدا کی کوشش کرنا چاہئے، اس کے خیال میں جو مستغرق رہنا چاہئے، اس کے بعد اگر وہ خود اس امر کو پسند کرے گا کہ طالب سے خدمتِ خلق کا کام لیا جائے تو وہ اس کو اس خدمت پر مامور کر دے گا، اس خدمت کی انجام دہی صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ وہ درست ہوگی، ورنہ اگر اس کے حکم کے بغیر اس کا خدمت کو اختیار

کیا جائے تو غلط راستے پر پڑ جانے اور ذرا حق مقصد کی تلاش میں کھو کر
اصل مقصد سے محروم ہو جانے کا اندیشہ ہے (۱) اس سلسلے میں مجاز و حقیقت
کی بحث پیدا ہوتی ہے، ایک گروہ مجاز کو نزدیک حقیقت قرار دیتا
ہے، دوسرا اس کو عرفان حقیقت کی راہ میں سنگ گہراں بتاتا ہے اہل
وحدت وجود کے نقطے کا ان میں سے کسی ایک میں وہاں مجاز و حقیقت
ہے، وہ صرف ذریعہ محبت حقیقی نہیں بلکہ خود محبت کے قابل شہداء ہیں
مجاز کہتے ہیں کہ اشیائے مجازی سے دل لگانا اگرچہ ایک خوشگوار مشغلہ
ہے لیکن دیر پا نہیں، اس لئے اس سے احتراز بہتر ہے۔
لگاتار اس ننگہ سے میں تو دل پر ہے طلسم شکستِ خافلی
کہ کوئی کیسا ہی خوش شمائل صنم ہے آخر شکستنی ہے
حامیان مجاز جواب دیتے ہیں کہ وہ حقیقتاً جو یا ہے معافی ہیں عشق مجازی میں
وہ مجاز کو مقصود بالذات نہیں جانتے، بلکہ اس کو ذریعہ حصول مقصود سمجھتے
ہیں۔

صورت پرست ہوتے نہیں معنی آشنا
ہے عشق سے تزلزل کے مراد کچھ اور
عقلائے پرمان کے نزدیک جذب و کشش کی بنیاد قرب و مشاققت پر
قائم ہے خواہش جمال روح کا وہ جذبہ ہے جس کی بنا پر وہ اس حقیقت سے

والبتہ ہونا چاہتی ہے جو اس سے بہت زیادہ قریب ہے۔ کتنا اجنبی آدمی پر
 غضبناک ہوتا ہے لیکن جانے پہچانے ہوئے آدمی کے پیروں پر لٹنے لگنا
 ہے اور اس کا خیر مقدم کرنا ہے۔ حقیقت مطلقہ ایک جمال ہے اور چونکہ
 اس سے قربت و شناسائی رکھتی ہے، اس لئے اس کی طرف مائل ہوتی ہے۔
 لیکن اس تک پہنچنے کے لئے اس کو چند منازل سے گزرنا ہوتا ہے۔
 پہلے وہ شکل و شمار کی ظاہری کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھتی ہے، اشکال
 جمیل سے اس کی رسائی اعمال جمیل تک ہوتی ہے، اس کے بعد وہ تصور جمیل
 جمیل کی منزل تک پہنچتی ہے۔ اس کے بعد اسے جمال مطلق کا تصور حاصل
 ہو جاتا ہے۔ (۱) حضرات صوفیاء بھی چونکہ اپنے افکار میں یونانی نظریات
 فکر سے متاثر ہوئے ہیں اس لئے ان کے یہاں بھی حسن پسندی یعنی عالم مجاز
 حسن حقیقی کا پر تو ہے اور موجودات کا کوئی جلوہ باطل نہیں حسن مطلق متشکل
 ہو کر مجاز بن جاتا ہے۔ کائنات کی ہر شے دعوتِ نظارہ ہے رہی ہے۔
 وہ حسن تمام کا جلوہ نامتناہی ہے۔

چشمِ نظر پرست ہیں جس کا جہاں نام ہے
 حسن تمام یار کا جلوہ نامتناہی ہے
 عشقِ مجازی کی کیفیات سے عشقِ حقیقی کا پتہ چلتا ہے، مجاز نامتناہی
 ہے حقیقت کامل ہے احسن مجاز انسان کو از خود رفتہ کر دیتا ہے جب جزو

کا یہ حال ہے تو کل کا کیا اندازہ کیا جاسکتا ہے؛ حقیقت آفتاب ہے۔
مجاز سایہ ہے، جب سایہ اس قدر ضیا گستر و دکشا ہے تو خود آفتاب کی
شجلیاں یقیناً ناقابل بیان ہیں۔

جلوہ آفتاب کیا کہئے

جگر

سایہ آفتاب نے مارا

پھر مجاز و حقیقت، سایہ و آفتاب کا فرق بھی بے معنی ہے مجاز کا وجود
صرف برائے نام ہے دراصل وجود حقیقت ہی کا ہے اس لئے مجاز کو
مجاز کہہ کر محبوب بنانا ایک ایسا امتیاز پیدا کر دینا ہے جو واقعی موجود نہیں۔
مجھے ہلاک فریب مجاز نہ پہننے دے

جگر

نہ چھیڑ دو گھر امتیاز نہ رہنے دے

مشاہدہ مجاز پر اس قدر زور دیا گیا ہے کہ اگر کسی کو اس کے ذریعے
ادراک حقیقت میسر نہ آ سکے تب بھی اس کا جاری رکھنا بہتر ہے، نیز نگہ
مجاز میں عجائبات کا ذخیرہ اور سامان عبرت تو ہر صورت مل سکتا ہے اس
کے علاوہ وہ عین حقیقت بھی ہے اور رہیگا اس لئے اگر بعض اسباب کی
بنا پر کسی وقت اس میں جلوہ حقیقت نظر نہ آئے تو نہ سہی۔ مشاہدہ کے
مسلکہ کو قائم رہنا چاہئے ممکن ہے کوئی لمحہ ایسا آجائے جس میں دیکھنے
والے کی پوشیدہ صلاحیتیں بروئے کار آجائیں۔ اور آخر کار ادراک
حقیقت کا امکان پیدا ہو جائے۔

نہیں گریں و برگِ ادراک معنی

تمائشائے نیرنگ صورت سلامت

بھانڈے کے مختلف درجے ہیں، جو بھادرات، نباتات، حیوانات اور انسان سے موسوم ہیں۔ یوں تو ابتدائی مہینوں میں بھی حسن مطلق کا پرتو نظر آتا ہے، مہرورہ، جماد اور مہرورق نباتات اسی کا مظہر ہے اس لئے ہر چیز دعوتِ نظامہ دیتی ہے لیکن حسن مطلق جو عالم تجریدی میں ہر فائدہ سے آزاد ہے، جب تشزیلات کے ذریعہ پیکر انسان میں جلوہ فرما ہو کر عالم تفریدی میں رونما ہوتا ہے تو وہ صرف نظامہ ہی کا نہیں بلکہ عشق کا تقاضا کرنے لگتا ہے۔ انسان چونکہ حسنِ محض کا بہترین مظہر ہے اس لئے اگر اس سے عشق نہ کیا جائے تو نگاہ اپنے اداسے فرض میں ناکام سمجھی جائیگی اور دیکھنے والا عدمِ محبت کے جرم میں مستوجبِ سزا سمجھا جائیگا۔

حسن تھا پردہ تجریدی میں سب سے آزاد

ولی

طالب عشق ہو پیکر انسان میں آ

محبت کا پیر راستہ خطرناک بھی ہے اور دوسری اوارع مخالفت کے نظام سے میں خواہشاتِ نفس کا دخل ممکن نہیں لیکن انسان کا عشق اس خطرے کا امکان پیدا کرتا ہے اور نفس کا اگر ثنائیہ بھی پیدا ہو جائے تو پھر اس صاف ستھری راستہ میں کانٹے ہی کاٹنے لگے سمجھ جائیں۔ اور چلنے والا ہلاکت و گمراہی کا نشانہ ہو جائے۔ اس خطرے سے بچنے کی تدبیر یہ ہے کہ انسان کے علاوہ جس چیز میں حسن و جمال نظر آئے اس کو بار بار بغور و غنبت دیکھ کر حیل و انبساط حاصل کرنا چاہئے، لیکن جب انسان میں جمال نظر آئے

تو ظاہری آنکھیں بند کر کے چشم باطن سے صنائع حقیقی کی قدرت کاملہ پر غور کرنا چاہیے جس کے بیرونی حسن نے حسن کے ایسے دلکش ہوشیار اور مکمل نمونے خلق کئے ہیں ایسی صورت میں خیال مصنوع سے ہٹ کر صنائع کی طرف راجع ہو جائیگا، نتیجہ یہ نکلا کہ جمال بشری کو سرچشمہ انبساط نہیں بلکہ ذریعہ فکر بنانے سے خطرات نفس کا امکان زائل ہو جاتا ہے جس کے بعد منزل حقیقت تک باسانی رسائی ہو سکتی ہے۔

حسن جس چیز میں ہو دیکھ کے خوش کر دل کو
بند کر لے مگر آنکھیں اگر انسان میں ہو

جبہ وقدر کا مسئلہ صرف اہل اسلام ہی سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ تمام دنیا والوں کے دماغوں کو اپنی طرف متوجہ کرتا رہا ہے ایک طرف انسان کی عجیب العقول اور سنسنی خیز ترقیاں عجیب و غریب ایجادات غیر معمولی ذہنی و جسمانی قوتوں کے مظاہرے اس کے فاعل محتار ہونے کا خیال پیدا کر دیتے ہیں دوسری طرف اس کی عبرتناک ناکامیوں اور ناقابل توجیم ہزیمتوں سے اس کے مجبور مطلق ہونے کا تصور پیدا ہوتا ہے، اس لیے یہ مسئلہ کہ انسان مجبور ہے یا مختار تمام دنیا کے ارباب فکر کے پیش نظر رہا ہے، یورپ کے عیسائیوں میں دو مختلف گروہ تھے جو لڑا بولا اور ڈوینک کے نام سے مشہور تھے۔ ان فرقوں میں عقیدہ جبر و قدر کے اختلافات کی بنا پر کئی سو برس تک لڑائیاں ہوتی رہیں۔ بعد میں ایک گروہ کی سرداری "بنیس" کے حصے

میں آئی جو جبر کا قائل تھا، آگے چل کر بوسویہ نے ایک تیسرا راستہ اختیار کیا جس میں اس نے تقدیر اور اختیار کے ساتھ تقدیر معقل کا اضافہ کیا، اس کے خیال میں خدا فاعل مطلق ہے، لیکن انسان بھی خود مختار ہے، وہ کہتا ہے کہ یہ دونوں اقوال اگرچہ ایک دوسرے کی ضد معلوم ہوتے ہیں لیکن دونوں صداقت پر مبنی ہیں، ایک کی سچائی تسلیم کرنے سے دوسرے کی سچائی میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن یہ بات عقلی استدلال سے سمجھائی نہیں جاسکتی۔ (۱) اس طرح یورپ میں یہ مسئلہ کئی سو برس تک موضوع بحث بنا رہا لیکن کوئی فیصلہ کن نتیجہ نہ نکل سکا۔

اسلام کے ابتدائی دور میں اعمال کی بجائے آدمی پر زیادہ توجہ دی۔ عبادات و جہاد کی مصروفیات اتنا موقع نہیں دیتی تھیں کہ تعلیم شدہ مسائل پر خوب غور و تامل کیا جائے اور ان میں غیر ضروری موشگافیاں پیدا کی جائیں، اکثر مسائل کی عرض و غایت اور ان کی کنہ و حقیقت کی بحث میں الجھنے سے دماغی درختوں کے سوا اور کوئی فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لئے پیغمبر اسلام لوگوں کو ان خیال آرائیوں سے دور دینے کی تاکید کرتے رہے۔ ایک مرتبہ کچھ صحابہ مسئلہ تقدیر کے متعلق بحث کر رہے تھے۔ اتفاق سے پیغمبر صاحب تشریف لے آئے اور ان کی گفتگو سن کر بہت غصہ بنا کہ ہوئے اور فرمایا: کیا تم اس لئے پیدا کئے گئے ہو

کہ قرآن کے ایک حصے کو دوسرے سے ٹکراؤ۔ یاد رکھو گذشتہ امتیں انہیں
باتوں سے ہلاک ہو گئیں (۱۱)

مسلمانوں میں اس مسئلہ پر غور کرنے کا خیال اس سبب سے پیدا ہوا کہ
قرآن مجید میں ایسی آیات بھی ملتی ہیں جن میں خدا کا فاعل مطلق ہونا بیان
کیا گیا ہے۔ اور ایسی آیات بھی ملتی ہیں جن سے انسان کے باختیار ہونے
کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ کبھی کالہدایت گمراہی کو خدا نے اپنی ذات سے متعلق
قرار دیا ہے۔ کہیں انسان کو اس کے اعمال کا ذمہ دار بتلایا ہے۔ اسی طرح
نجات و بخشش کو کہیں صرف اپنی ذات سے منسوب کیا ہے کہیں اس
کو انسان کے اعمال کا نتیجہ بتلایا ہے۔ مثلاً آیات ذیل میں خدا کے فاعل
حقیقی اور خشنودہ نجات وغیرہ ہونے کا بیان ملتا ہے۔

(۱) كَلَّا لَهِ مَقَالُ الْكُلِّ شَيْءٌ قَدِيرٌ (۲)

اللہ ہر شے پر قادر ہے۔

(۲) وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا

اور جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو

فِي الْاَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ

کچھ زمین میں ہے سب خدا ہی کا ہے

وَلْيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ (۳)

جس کو چاہے بخشدے اور جس کی چاہے

سزا کرے۔

(۳) وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَا مَن مِّنْ

اور اے پیغمبر، اگر تیرا پروردگار

فِي الْاَرْضِ مِّنْكُمْ يَحْيِيْهَا (۴)

چاہتا تو خلیفہ لوگ بوئے زمین پر نہیں سب

کے سب ایمان لے آتے۔

(۴) اے نبی، جوہرہ نصرت فاضل اسلامی ہے (۲۱-۲۲) سورہ البقرہ (۲) سورہ آل عمران (۴) سورہ یونس (۱۰)

(۴) فَلَقَوْلِ الَّذِينَ كَفَرُوا
لَوْ أَنزَلَ عَلَيْهِ آيَةٌ
مِّن رَّبِّهِ لَقُلْنَا إِنَّ اللَّهَ
يَصِلُ
مِن بَيْنِنَا وَبَيْنَهُ
مِن آيَاتِهِ (۱)

اور جن لوگوں نے کفر اختیار کیا ہے
وہ کہتے ہیں کہ اس شخص (عسم) پر ہماری
غواہش کے مطابق کوئی معجزہ اس کے
پروردگار کی طرف سے کیوں نہیں
نازل ہوتا۔ تو ہم ان سے کہہ دو کہ اس
میں شک نہیں کہ خدا جسے چاہتا ہے
گمراہی میں چھوڑ دیتا ہے اور جس نے
اس کی طرف رجوع کیا اسے اپنی طرف
راہ دکھاتا ہے۔

اس قسم کی آیتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا ہی قادر مطلق ہے، وہی
صاحب اختیار و مادی ہے، اس کے سوا کوئی دوسری طاقت نہیں، جو
کچھ ہے اسی کے بیدار ہیں۔ وہی جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے،
جس کو چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے، جس کو چاہتا ہے عذاب نازل کرتا
ہے اور جسے چاہتا ہے بخشش دیتا ہے، گویا انسان میں کوئی قوت ہی نہیں
وہ اپنے اعمال سے نجات یافتہ نہیں ہو سکتا۔ غرضیکہ یہ اور اسی قسم
کے خیالات پیدا ہوئے ہیں، جو طبیعت کو عقیدہ بھری طرف مائل کرتے
ہیں۔

دوسری طرف اس قسم کی آیات ملتی ہیں۔

اور وہ لوگ حبیب کو نبی اکرام کر لے نہیں
 تو کہتے ہیں کہ ہم نے اس طریقہ پر اپنے
 باپ دادا کو پایا، اور خدا نے (بھی)
 یہی حکم دیا ہے، اسے رسول، تم
 (صاف) کہہ دو کہ خدا میرے بڑے کام
 کا حکم نہیں دیتا، کیا تم لوگ خدا پر
 افترا کر کے وہ باتیں کہتے ہو جو تم نہیں
 جانتے۔

اسے رسول، تم کہہ دو کہ اسے لوگوں کا
 پروردگار کی طرف سے تمہارے پاس
 حق و قرآن، آچکا، پھر جو شخص سیدھی
 راہ پر چلے گا تو وہ صرف اپنے ہی دم کے
 لئے ہدایت اختیار کرے گا، اور جو گمراہی
 اختیار کرے گا وہ بھٹک کر کچھ پاتا ہی
 کھوئیگا اور میں کچھ تمہارا ذمہ دار
 تو ہوں نہیں،

یہ سنا اس کی ہے جو تمہارے ہاتھ
 نے پہلے کیا کر لیا ہے اور خدا بندوں

۱۱) وَإِذْ فَعَلُوا آيَاتِنَا فَتَنَّا آلَ
 دَجْدٍ فَاُولَئِكَ مَا كُنَّا لِنَمُنَّ
 بِهِمْ وَكَانُوا بِالْكَفَرِ هَٰئِلِينَ
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ
 عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (۱)

۱۲) قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ
 جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ
 فَخُذُوا زِينَتَكُمْ مِمَّا
 فِي بَيْوتِكُمْ لَئِنْ كُنْتُمْ
 تُصَلُّونَ لَتُذَكَّرْنَ (۲)

۱۳) ذٰلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ اٰیٰتِیْكُمْ
 وَكَانَ اللّٰهُ لَیْسَ بِظَلّٰمٍ

لِّلْعَبِيدِ (۱)
 (۱) اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِالْقَوْمِ
 حَتّٰى يَغَيِّرُوْا مَا بِالْاَنْفُسِ (۲)
 (۲) مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ
 وَمَنْ اَسَاءَ فَعَلَيْهَا (۳)
 (۳) جو نصحت کسی قوم کو حاصل ہو جب تک
 وہ لوگ اپنی نفسی حالت میں تغیر نہ
 ڈالیں خدا انہیں تغیر نہیں ڈالے گا۔
 جس نے اچھے کام کئے تو اپنے نفس پر
 لئے اور جو بُرے کرے اس کا وبال بھی
 اسی پر ہے۔

اس قسم کی آیتوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان مجبور مطلق نہیں وہ
 نیکی اور بدی کے راستوں پر اپنے اختیار سے چل سکتا ہے۔ وہ حسنات
 کی جزا اور معاصی کی سزا کا مستحق ہے۔ وہ جب تک خود اپنی حالت کو
 تبدیل نہ کرے خدا بھی اس کی حالت کو نہیں بدلتا۔

ان دونوں قسم کی آیات میں یہ ظاہر اختلاف و تعارض نظر آتا ہے
 لیکن درحقیقت ایسا ہے نہیں۔ بات یہ ہے کہ تمام آیات مختلف موقعوں
 پر نازل ہوئی ہیں اور ہر آیت کا مفہوم اسی وقت واضح ہو سکتا ہے جب
 اس پر ان مواقع اور ماحول کے لحاظ سے غور کیا جائے جن میں اس کا نزول
 ہوا ہے۔ ہر آیت کا مفہوم اس مخصوص پیرایہ بیان سے ربط دے کر صحت کے
 ساتھ متعین کیا جاسکتا ہے جس میں وہ وارد ہوئی ہے۔ اگر ایسا نہ کیا جائیگا۔

تو رابطہ معنوی میں فرق پیدا ہو جائیگا اور مفہم سمجھنے میں یقیناً غلطی ہوگی جہاں
 جہاں خدا کی قدرت بالغہ کا فکر ہوتا ہے اور اس قوت کا سوال پیدا ہوتا ہے
 جو انسان کے معاملات میں قطعی طور پر فیصلہ کن ہے وہاں ایسی آیات آئی
 ہیں جن میں خدا کی قدرت مطلقہ اور اس کی عظمت و جبروت کی نشانیاں
 بیان کی گئی ہیں۔ اسی طرح جہاں انسان کی ذمہ داریاں موضوع کلام قرار
 پائی ہیں وہاں ایسی آیات وارد ہوئی ہیں جو اس کے جبرودی طور پر با اختیار
 اور صاحب تمیز و ارادہ ہونے کی طرف اشارہ کرتی ہیں اور اس کے اعمال
 کا اسی کو ذمہ دار تسلیم دیتی ہیں (۱) دوسری بات یہ ہے کہ خدا کے حکم اور
 ارادے کا جہاں جہاں فکر آیا ہے اس کی دو قسمیں بتائی جاتی ہیں۔ (۱)
 فطری (۲) شرعی۔ خدا نے تمام اشیاء کی خاص خاص فطرتیں بنائی ہیں جن
 میں تغیر و تبدل نہیں ہوتا۔ ہر چیز کی فطرت جیسی ہے ویسے ہی نتائج و آثار
 اس سے ظاہر ہوتے ہیں۔ خدا نے اس فطرت کو بھی اپنے حکم اور ارادہ سے
 تعبیر کیا ہے۔ خدا نے جہاں یہ ارشاد فرمایا ہے۔ کہ وہ جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا
 ہے اس سے فطری حالت مراد ہے یعنی گمراہ ہونے والے کی فطرت میں میلان
 گناہ موجود تھا اور فطرت کو چونکہ خدا نے تعالیٰ نے پیدا کیا ہے اس لئے کہا
 جاسکتا ہے کہ وہی جس کو چاہتا ہے گمراہ کر سکتا ہے لیکن انسان اعمال کی
 ذمہ داری سے سبکدوش نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ دنیا

عالم اسباب ہے۔ ہر سبب کے لئے ایک سبب ضروری ہے۔ انسان سے
بظاہر عمل سرزد ہوتا ہے اس لئے جہاں اعمال کو اس کی ذات سے
نسبت دی گئی ہے وہ حالت بھی صحیح ہے۔ لیکن ساتھ ہی انسان نے جس
ارادہ سے فعل کو انجام دیا وہ ارادہ بھی خدا ہی نے پیدا کیا اس لئے یہ
کہنا بھی درست کہ تمام افعال کا ناعلیٰ حقیقی خدا ہی ہے جن آیات میں
اس قسم کا ذکر ہے کہ خدا کسی کو بُرائی میں آلودہ ہونے کا حکم نہیں دیتا وہاں
شرعی حکم مراد ہے اس لئے بقول مولانا شبلی مرحوم ”دونوں آیتوں میں
کسی قسم کا تضاد نہیں“ (۱)

حقیقت یہ ہے کہ اہل اسلام میں عقیدہ جبر کی داغ بیل مسئلہ تقدیر سے
پریمی ضرورت اس بات کی تھی کہ انسان کا وہ بار حیات میں مصروف تو ہے
لیکن اس کا قلب یا خدا سے غافل نہ ہونے پائے۔ مصیبت ہو یا راحت
آسانی ہو یا دشواری ہر حال میں دل خدا ہی کی طرف مائل رہے انسان
کی فطرت ایسی واقع ہوئی ہے کہ جب اس کو کوئی غیر معمولی خوشی یا کامیابی
حاصل ہوتی ہے تو اکثر فرائض کا احساس اور زندگی کی باوقار سنجیدگی کا
جذبہ کمزور ہو جاتا ہے اور اس میں ایک طفلانہ بے پرواہی اور بے جا ناز
و تقوق کا انداز پیدا ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت اس کو بے وقار بنا دیتی
ہے اس لئے وہ کسی طرح ممدوح نہیں جب وہ شدید قسم کی پریشانیوں

میں مبتلا ہو جاتا ہے تو کبھی کبھی غم و اندوہ کے دباؤ سے اس کے ذہنی توازن میں فرق پیدا ہو جاتا ہے اور اس صورت میں بھی کاروبار حیات اور طاعات اور عبادات خدا میں خلل واقع ہونے کا امکان پیدا ہو جاتا ہے اور پھر لطف یہ ہے کہ ان گزیر واقعات ہو کر ہی رہتے ہیں۔ اس کی انتہائی پریشانی و اضمحلال سے کوئی مفید مطلب نتیجہ نہیں نکلتا۔ لہذا انسان کو اس قسم کے ہمت شکن اور ناسد خیالات سے محفوظ رکھنے کے لئے مسئلہ تقدیر کی تعلیم دی گئی تھی واپس یعنی کامیابی پر اترنا ہوتا ہے۔ اور مصیبت پر اعتراض کرنا مذموم ہے ہر امر کو خدا ہی کی طرف سے سمجھنا چاہیے۔ تقدیر مثبت الہی کا نام ہے جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے۔

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ	جتنی مصیبتیں روئے زمین پر اور خود
فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي الْفَنِّ	تم لوگوں پر نازل ہوتی ہیں (وہ سب)
إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ	قبل اس کے کہ ہم انہیں پیدا کریں
أَن نَّسْرَاهَا طَائِفًا مِّنْ	کتاب (روح محفوظ) میں دکھی ہوئی
أَعْيُنٍ لَّيْسَ بِهَا كِتَابٌ	ہیں بیشک یہ خدا پر آسان ہے
وَأَن نَّسْرَاهَا عَلَىٰ مَا نَفَخْنَا	تاکہ جب کوئی چیز تم سے جاتی ہے
مِّنْ قَبْلُ ۚ هُوَ أَتَىٰ بِهَا	وہ تم اس کا رنج نہ کیا کرو اور جب
وَلَا تَجِدُ لَهَا مِن قَدَرٍ	کوئی چیز خدا تم کو دیدے تو اس پر

فحشہ (۱)

نہ اترا یا کرو اور خدا کسی اترانے
والے شیعہ باز کہ دوست نہیں بگناہ

تقدیر کے اس نظر سے انسان کے مجبور مطلق ہونے کا احساس
بڑھنا شروع ہوا، یہ اگرچہ ایک غلط فہمی تھی لیکن بعض حالات ایسے پیدا
ہوئے کہ اس کی لئے بڑھتی ہی چلی گئی، عرب کے اکثر قدیم مسلمان اپنے
بت پرست اجداد کی تقلید میں عقیدہ جبر کی طرف میلان رکھتے تھے،
مصر میں خاندان بنی امیہ کے لوگ پہلے عرب تھے بعد میں مسلمان، اس لئے
وہ جبر ہی عقیدے کے بڑے حامی تھے، دوسرے یہ کہ وہ بالعموم استہانی
تعدی پسند اور زشت کردار تھے، عقیدہ جبر کی بنا پر وہ اپنے اعمال مذمومہ
کی ذمہ داری سے بے آسانی بچ سکتے تھے۔ انسان مجبور ہے، جو کچھ کرتا
ہے خدا ہی کرتا ہے۔ اس لئے اگر انسان سے ظلم و زیادتی بھی سرزد
ہو جاتی ہے۔ تو وہ بھی خدا ہی کی منشا کے مطابق ہوتی ہے، کسی کو مجال
دم زدن نہیں باقی رہتی، عرضیکہ عقیدہ جبر بد اعمالیوں کے جواز کا ایک
کامیاب حیلہ بن سکتا تھا، اس لئے زور حکومت اور تاثیر سیم زدن نے ان
کو فروغ دینے میں پوری سعی سے کام لیا، نتیجہ یہ ہوا کہ کم فہم اور گناہ پسند
لوگوں نے جلتا عقیدہ جبر کو اختیار کرنا شروع کیا تاکہ ہر فعل نا پسندیدہ پر یہ
کہہ کر چھوٹ جائیں کہ انسان کے تمام افعال بحکم الہی صادر ہوتے ہیں۔

باقاعدہ طور پر اس عقیدے کی تلقین جہم ابن صفوان نے کی، اس نے لوگوں کو یہ بتایا کہ انسان بالکل مسلوب الارادہ ہے وہ اپنے افعال و اعمال میں مجبور محض ہے، اس کی حیثیت ایک آلہ سے زیادہ نہیں، اس لئے وہ اپنے اعمال کا ذمہ دار نہیں، حامیان جبر اپنے نظریہ کی تائید میں صرف وہ آیات پیش کرتے تھے جن میں خدا کی قوت و ارادے اور اس کی صرت و جبروت کا ذکر آیا ہے، وہ ایسی آیات کو نظر انداز کر دیتے تھے جن میں انسان کی جبر و آدمی اور عملی ذمہ داریاں بیان کی گئی ہیں، اس دہشتان جبر کے خلاف معبد الجہنی نے نظریہ قدر کی تعلیم دی، اس نے بتایا کہ انسان اپنے ارادے اور افعال میں پورا اختیار رکھتا ہے، معبد نے نبی امیہ کو لفاق بین المسلمین کا مجرم قرار دیا اور ان کے ظالمانہ طرز حکومت اور کردار ... کے خلاف باغیانہ انداز میں آواز بلند کی، نتیجہ یہ ہوا کہ مشہور ہجری میں حجاج عامل عراق نے خلیفہ عبدالملک کے ایما سے معبد الجہنی کو قتل کر دیا، اس کے بعد غیلان دمشقی نے عقیدہ قدر کی تعلیم کو جاری رکھا، لیکن وہ بھی بالآخر مشام ابن عبدالملک کے حکم سے تلوار کے گھاٹے اتار دیا گیا (۱)

معمولی سا تامل کرنے پر اتنی بات برآسانی سمجھ میں آ جاتی ہے کہ جبر و قدر کے یہ دونوں نظریے انتہا پسندی کی مثال ہیں، صحیح اسلامی نظریہ

دونوں کے بین بین ہے، جس کا خلاصہ حضرت امام رضا علیہ السلام کے الفاظ میں یہ ہے کہ خدا نے انسان کو نیکی اور بدی کے دونوں راستے بتائے ہیں، ان میں سے ایک خدا تک پہنچانے والا اور دوسرا اس سے بہت دور لے جانے والا ہے، اب انسان کو اختیار ہے کہ ان دونوں راہوں میں سے جو راہ چاہے اختیار کرے، اطلال و خوشی، انعام و سزا انسان کے طرز عمل پر منحصر ہے، گویا اس لحاظ سے انسان مختار ہے، لیکن اس میں یہ قدرت نہیں کہ وہ بُرائی کو اچھائی میں تبدیل کر سکے، نیکی نیکی بدی بدی ہو سکتی، اس اعتبار سے انسان مجبور ہے۔

حضرات صوفیاء و وحدت سے سرشار رہتے ہیں، ان کے نزدیک مخلوقات کا کوئی وجود ہی نہیں۔ لہذا انسان کے اختیار کا ذکر نہ محض ناوانی ہے، اس بنا پر صوفیانہ شاعری میں عموماً عقیدہ جبر کی تشریح و تفصیل کی گئی ہے، اور مختاری کو صرف ایک تہمت بیجا قرار دیا گیا ہے۔

ناستی ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
چاہتے ہیں سو آپ کریں ہم کو عبث بدنام کیا
انسان وجود حقیقی سے محروم ہے، اختیار کا تصور وجود کے غیر قابل اعتبار ہے، انسان کا وجود معدوم ہے، اس لئے اختیار بھی معدوم ہی دکھڑا، لیکن یہ نظامِ وہ مصروفِ عمل نظر آتا ہے، تو پھر اس کو مجبور بھی کیسے کہا جاسکتا ہے؟ جو اب یہ ہے کہ وہ حقیقتاً مجبور ہے، وہ ایک قید

کے عالم میں ہے، لیکن قید ایسی ہے جس میں وہ بظاہر بندہ زنجیر نہیں اس قید بے زنجیر کا عالم اس کے لئے اور بھی پریشان کن ہے، قاعدہ ہے کہ جب لوگ کسی کو قید و بند یا س وجہ میں مبتلا دیکھتے ہیں تو اس پر رحم کھاتے ہیں اور اس کے ساتھ اظہارِ ہمدردی کرتے ہیں، جس سے اس کو فی الجملہ تسلی ہو جاتی ہے، لیکن جو مجبور ہو کر بھی دوسروں کو اپنے عالم جبر کا یقین نہ دلا سکے وہ اس تسلی سے بھی محروم رہتا ہے، وہ اگرچہ مجبور و متبد ہو رہا ہے لیکن چونکہ اس کے ظاہری آثار اس حقیقت کی شہاد نہیں دیتے وہ اپنے عالم مجبوری کو دوسروں پر ثابت نہیں کر سکتا، وہ اظہارِ جبر میں بھی نچر رہا ہے، اس سے زیادہ مجبوری کا عالم تصور میں نہیں آ سکتا۔

زندگی جبر ہے اور جبر کے آثار نہیں
ہائے اس قید کو زنجیر بھی دے گا نہیں
زیادہ سے زیادہ انسان میں اختیار کا ایک پرتو ملتا ہے، جو حقیقی اختیار و قدرت سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا، لیکن وہ اس غیر حقیقی اختیار سے محفوظ نہیں رہ سکتا، وہ نمود اختیار کو قبول کرنے کے لئے مجبور ہے، گویا اس کا اختیار بھی درحقیقت جبر ہے۔

اس امر میں بھی یہ بے اختیار ہے بندہ
درو ملا ہے درواگیاں کچھ اختیار مجھے
وہ اختیار کی نہت لیکر پیدا ہوا ہے، بظاہر مختار معلوم ہوتا ہے۔

درحقیقت مختار نہیں، مورد اختیار محض نسبتی ہے جس میں قطعیت نام کو نہیں۔ وہ ایک شعلہ ہے جس میں نور بھی ہے حرارت بھی ہے، لیکن اس کا محل ایک ایسی وادی میں قرار پایا ہے جہاں برقی ناز بھی ضیا باریاں کر رہی ہے، جس کے مقابلہ میں وہ کسی عظمت و نورانیت کا مالک نہیں کہا جاسکتا، وہ نورانی معلوم ہوتا ہے لیکن جب ضیائے برقی نمودار ہوتی ہے، شعلہ کی لمعہ افشانی معدوم نظر آنے لگتی ہے، اسی طرح مختار کل کی قدرت بالغہ کے مقابلہ میں انسان کے اختیارات بھی جبر مطلق سے زیادہ کوئی حقیقت نہیں رہتے۔

خلوہ اختیار سے نسبت جبر ہے (مخفی)

شعلہ آرمیدہ ہوں وادی برقی ناز میں (مخفی)

جبر کی انتہا کا مقام وہ ہے جہاں بندہ اپنے آپ کو ازکاب گناہ کی قدرت سے بھی محروم سمجھتا ہے، اگر اس سے گناہ کا سرزد ہونا ممکن ہوا تو اس نے اس کو بھی "توفیق" ایزدی سے تعبیر کیا ہے وہ "توفیق گنہگاری" کو بھی کرم تصور کرتا ہے، وہ سمجھتا ہے کہ کم از کم گناہ کی بدلت اس کے جبر محض میں ایک اختیار کا پہلو تو پیدا ہو سکتا ہے، لہذا وہ ازکاب گناہ پر شکر ادا کرنے لگتا ہے۔

مجبوری عریاں کو یہ خلعت مختاری

(مخفی)

اللہ سے کرم ہم اور توفیق گنہگاری

جب گناہ کی تکمیل بھی توفیق گناہ یعنی کرم ایزدی پر منحصر قرار پائی

تو پھر گناہ کی معافی کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا، خدا یقیناً گناہوں کا عفو کرنے والا ہے اور اس میں اس کی شانِ رحم کا ظہور ہے، لیکن گناہ جب حقیقتاً گناہ ہی نہ ہے بلکہ کرم خداوندی کا نتیجہ قرار پا جائے تو امیدِ عفو خدا کے رحم و کرم سے نہیں بلکہ اس کے عدل انصاف سے وابستہ ہو گئی، یعنی اب انسان نجات کے لئے لگا کر ہی نہیں کرنا چاہتا بلکہ اس کو ایک استحقاق کی حیثیت سے طلب کرتا ہے، اس کے افعال اس کے اپنے اختیار سے سرزد ہی نہیں ہوئے، فاعل حقیقی خدا ہی ہے، انسان کی حیثیت صرف ایک آلہ کار کی ہے، لہذا خدا کے انصاف سے یہ امید کی جاتی ہے کہ وہ گناہوں کے متعلق باز پرس ہی نہ فرمائے گا۔

امیدِ عفو ہے تیرے انصاف سے مجھے
شاہد ہے خود گناہ کہ تو پردہ پوشش تھا

جب بندہ کے جبر کا یہ حال ہے تو اس کو منہم بہ اختیار بنانے کی ضرورت ہی کیوں پیش آتی؟ حکمتِ الہیہ اس کا یہ جواب دیتی ہے کہ کارِ گاہِ عالم کی تمام رونق اور ہنگامہ آرائیوں کا دار و مدار انسان کی ذات پر ہے، ضرورت ہے کہ وہ فریب اختیار میں رکھا جائے، اگر اس کو اپنی مجبوری و ناچاری کا احساس پورے طور پر ہو جائے تو اس کی تمام کوششیں جوش و خروش، ذوقِ عمل سب کا خاتمہ ہو جائے، بازارِ حیات کی رونق رخصت ہو جائے اور نظامِ عالم میں آثارِ حیات باقی نہ رہیں، اس لئے اس کی مجبوریوں کو خلعت اختیار پہنا دیا گیا ہے تاکہ بڑھ کاٹنا نہ دہم و برہم

نہ ہو جائے۔

اختیار ایک اور امر می مجبور می کی
لفظ سعی عمل اس مطلب حاصل سے اٹھا
جبر و اختیار کے ان تضاد پہلوؤں کی ایک تاویل یہ بھی ہو سکتی ہے
کہ خدا مجبور حقیقی ہے اس نے اپنی معرفت کے لئے انسان کو پیدا کیا
وہ خدا کی خواہش قرار پایا لہذا اختیار کل ہے، لیکن فی یقین میں آنے
کے بعد وہ خود عاشق خدا بن جاتا ہے اور اس کے وصال کا متمنی بن جاتا
ہے، اس کو خارج میں تلاش کرتا ہے جہاں وہ مل نہیں سکتا، طالب کی یہ
تساویر می نہیں ہوتی اس طرح انسان ایک عاشق کا مدعا ہے جس میں جبر
مطلق کی شان پائی جاتی ہے۔

کہیں عاشق کا مطلب ہوں کہیں معشوق کی خواہش
کہیں مجبور مطلق ہوں کہیں مختار کامل ہوں
لیکن جب کسی تاویل سے طبیعت مطمئن نہیں ہوتی تو یہ کہہ کر بات ختم کر
دی جاتی ہے کہ جملہ موجودات صفات الہیہ کے اظلال ہیں اس لئے مختار می
و مجبور می کی نسبت سے اس کا ذکر ہی کرنا درست نہیں حقیقت موجودات
واقعا فی یقین ہے لہذا نہ جبر ہے نہ اختیار ہے، صرف ذہانی باتیں ہیں جن
سے کوئی نتیجہ نہیں نکل سکتا۔

کل ہستی عالم پر طاری ہیں صفات اس کے
سب کہنے کی باتیں ہیں مختار می و مجبور می
جگر

اُردو شاعری کے موضوعات و اسالیب پر تصوف کا اثر

ہماری شاعری کے اکثر اصناف سخن خصوصاً غزل میں تصوف کے مسائل اس کثرت سے ادا کئے گئے ہیں کہ اگر وہ فیاض الشعار کو خارج کر دیا جائے تو سہ ماہ شاعری نصف سے زیادہ باقی نہ رہ سکے گا، تصوف نے جس وقت سے اُردو شاعری میں راہ پانا شروع کی وہ اس سے بہت پیشتر ایک باقاعدہ تنظیم یافتہ فن کی صورت اختیار کر چکا تھا، اور اس کے تصورات لب و لہجہ اور اظہار بیان کے مخصوص نشانات قائم ہو چکے تھے، اس لئے کیسے ہو سکتا تھا کہ وہ شاعری کو متاثر نہ کرے، چنانچہ تحقیقی سے پتہ چلتا

ہے کہ اس نے اردو شاعری پر لفظی اور معنوی حیثیت سے گونا گوں اثر ڈالے
شاعری نے تصرف کو فغمہ گرمی سکھا دی لیکن خود بھی اس کی سیکڑوں
اصطلاحات لے لیں اور اپنے آہنگ و اطوار میں اس سے پورے طور
پر متاثر ہو کر رہی

تہذیب و شائستگی | اردو شاعری میں حسن و عشق کا موضوع
بڑی نمایاں جگہ حاصل کر چکا ہے، اور اس
کے لیے شمار پہلو فکر و تخیل کی تحسین آفرین بلندیوں کے ساتھ ادا کئے
جا چکے ہیں، لیکن اس کی تاریخ میں بعض زمانے ایسے بھی گزرے ہیں جب کہ
عشق مجاز سی کی کیفیات میں بہت پست مادیت کا رنگ نمودار ہوتا رہا ہے
ایسے زمانے عام طور پر وہی ہیں جن میں تصرف کا میلان بعض اسباب کی
بنا پر روبرو اس خطا طر رہا ہے، لکھنؤ میں ناسخ اور ان کے متبعین کا زمانہ اور
دہلی میں داغ کا عصر شاعری اس حقیقت کو بے نقاب کرتا ہے، لکھنؤ میں
عیش و راحت کی فراوانی سے و فغمہ کی بہتات، ان آسانوں کے ذوق اور
کثرت نغزات نے شاعری کے دیوتا کو روحانی بلندیوں سے گرا کر اس
سے اس کی عظمت چھین لی تھی۔ کپڑا بایک پوہ سچال لڑکا، بن گیا تھا
جو امراء کی محفلوں میں جا کر اپنے تیروں سے دلوں کو زخمی نہیں کرتا تھا بلکہ
اپنی طفلانہ حرکات کے ساتھ پیروکاران کے نقلی کرتب دکھاتا تھا، دیکھنے
والے زخم نہیں کھاتے تھے بلکہ مخطوط و مسرور ہوتے تھے اس کے کمال
کی داد دیتے تھے اور یہ تئو تحسین و آفرین پر تکلف فہموں کی مسلسل تان

پر ختم ہو جاتا تھا، دہلی کا بیمار دم توڑ رہا تھا لیکن اس نزع کے ہنگام میں
 بھی اپنی کھوئی ہوئی لذت حیات اور فوت شدہ مال و جاہ کے ذکر و تصور
 سے خوش و خرم معلوم ہوتا تھا، اس کی آہوں میں ترنم اور نالوں میں نغمہ سرائی
 کے انداز پیدا ہو جاتے تھے، اور دیکھنے والوں کو غور سے دیر کے لئے اس
 کی صحت و خوش حالی کا گمان ہونے لگتا تھا، غرض کہ لکھنؤ جو یاد دہلی اور
 شاعری کے دونوں مرکز بعض ایسے ادوار سے گزرے ہیں جن میں عشق
 مجازی کے جذبات رکاکت و پستی، اتبدال و بانایت کے الزام سے داخل
 نظر آتے ہیں، بدہندسی اور فحاشی کی یہ لے اگر وقتاً فوقتاً روک نہ دی گئی
 ہوتی تو ہماری شاعری ایک بدترین سوسائٹی کی ترجمان بن کر رہ جاتی، یہ
 اصلاح اور روک تھام اگرچہ متعدد اسباب کی بنا پر ہوئی لیکن نقیض
 بھی ان میں ایک خاموش مصلح کی صورت سے مخصوص اہمیت رکھتا ہے
 نقیض ذوقِ روحانی کا نام ہے، جو انسان کی فطرت کو ہر زمانہ میں
 متحرک کرتا رہا ہے، اس کا مطلب حسنِ حقیقی ہے، اس لئے اس کے لب و
 لہجہ میں شرافت، وقار اور متانت ایک لازمی چیز ہے، ہماری غزل میں
 جہاں عشقِ مجازی کی چھٹیڑ چھاڑ اور معاملہ بندی کی تصویریں ملتیں ہیں، جہاں
 ”عطار کے لونڈے سے“ ”دو الینا عاشقہ حکمتِ عملی میں شمار ہوتا ہے،
 جہاں محبوب سے ”وصول و بچھا“ ”بہ جانے اور عاشق کی پیش دستی کا ذکر
 فخر و ناز سے کیا جاتا ہے، جہاں پازیب کی بھنگار اور محرم آبِ رواں
 کی یاد اکثر ستاتی رہتی ہے، وہیں حسنِ مطلق کی لطافت و پاکیزگی اظہار

محبت کے مہذب و شائستہ اطوار "عشق نیاز عشق" کے دلنشین پیرائے
 اور اظہارِ نازِ حسن کے روح افزا نمونے بھی دستیاب ہو سکتے ہیں اپنی
 مجاز کے ساتھ حقیقت کی یہ رفعتیں صرف تصوف ہی کی بدولت نظر آتی
 ہیں، اس نے ہمارے غزل پر اس طرح پر تو فیض ڈالا ہے کہ حقیقت تو
 چھ حقیقت ہے بسا اوقات مجاز پر حقیقت کا دھوکا ہونے لگتا ہے اظہار
 محبت میں متانت و پاکیزگی، تنہذیب و سنجیدگی کا جہانِ ناز ہمارے آدب میں
 آج نظر آ رہے وہ زیادہ تر اسی جذبہ روحانی کا عین منت ہے موجودہ
 زمانے میں مذاقی تصوف کم ہو چلا ہے، دیکھ لیجئے کہ ترقی پسند آدب میں
 عزیمتی و فحاشی اور جنسی بھوک کے مظاہرے دن بدن بڑھتے چلے جا
 رہے ہیں یہ روحانی اسخطاط کا لازمی نتیجہ ہے، جو لوگ اسرارِ تصوف کے
 مرتبہ شناس رہے ہیں ان کے یہاں تو ابتذال و رکاکت کا کبھی شائبہ نہ ملتا
 ہی نہیں۔ وہ لوگ بھی جو حلقہٴ صوفیاء میں شامل نہیں کئے جاسکتے اور جن
 کا کلام بعض مواقع پر تنہذیب و شائستگی سے محروم ہو جاتا ہے ان کے
 یہاں بھی بادۂ حقیقت کے عارضی نشہ میں ارتفاع خیال اور بلندی
 اخلاق کے بڑے مکمل نمونے مل سکتے ہیں، وہی میرِ حشرِ مجاز ہی میں اس
 لب و لہجہ تک آتا ہے کہ

یوں پکاریں ہیں ہمیں کو چہ جاناں والے
 اور آئے آئے اوچاک گریباں والے
 میر
 جب عشق حقیقی کے واردات بیان کرتا ہے تو ان الفاظ میں گفتگو کرتا

ہے۔ س

نہ ہو یوں میکہ مسجد سا پرواں ہوش جلتے ہیں
 ہوا ہے دونوں جاگہ ایک دوبار ہی گزرا اپنا
 آتش اگر محفل مجاز میں یہ شعر کہہ سکتا ہے۔
 رہا نہ شبہ ہمیں اس کے حلقہ ہونے سے
 یہ عقدہ ناف نے کھولا کر ہے مونیڑی
 تو وہی آتش ہر دم تصرف میں اگر ایسا شعر بھی کہہ جاتا ہے س
 صفائے قلب سے نہ پرنگیں ہیں بحر و بر دونوں
 ملا رہتے سکندر کا مجھے آئینہ سازی سے
 دہلی کا بانگا اور رنگیلا شاعر داغ عاشق مزاج ہے، لیکن عشق مجازی
 میں الکسا را واضح اور استغلا ل کا قائل نہیں، جب کہ تاسعہ کو محبوب
 کو خوب علی کٹی باتیں سنا دیتا ہے، زیادہ تنگ آتا ہے تو اس سے اظہار
 بے نیازی کرو سینے پر آمادہ ہو جاتا ہے س
 ر ونبیا میں وضع دار حسین اور بھی تو ہیں؛
 معشوق اک تمہیں تو نہیں اور بھی تو ہیں
 وہی داغ جب تھوڑی دیر کے لئے صوفی بن جاتا ہے تو کوئے
 جاناں میں بار بار جاتا ہے، حسرت دیدار میں ناکام واپس آتا ہے، لیکن
 حروف شکر کایت بھی زباں پر نہیں لگتا س
 روزہا کر اس کے کوچ سے پلٹ آتے ہیں ہم

دیرِ محضرت سے پہروں جانب در ویکھ کر
 اس طرح تصوف کی آمیزش نے ہماری عاشقانہ شاعری کے مزاج
 و اخلاق کی بہت زیادہ اصلاح کی، تصورِ محبت بلند ہوا، اظہارِ محبت میں
 ادب و تراشگی، رفتار و ممانعت کے پہلو نمودار ہوئے، تصوف نے حجاز
 کو حقیقت کی پابندی بخشی اور حقیقت کے بے مزہ مسائل کو حجاز کی
 رنگینی اور دلربائی عطا کر دی اور قلبِ شاعری میں جذبہٴ روحانیت پیدا
 کر دیا، ادنیٰ و کئی نے اسی حقیقت کو زبانِ الفاظ میں ادا کیا ہے، اسے

جسوقت سے تجھ قدر کے نہیں تو لا ہے شاعر فکر میں
 اس وقت سنوں عالم تہیں نرخی سخن بالا ہوا

دلی
 استغنا و عزت نفس | امداد شاعری کی یہ ایک بڑی بد قسمتی تھی کہ
 ایرانی شاعری کی طرح اپنی ترقی کے ابتدائی

ادوار میں وہ سلاطین و امراء کے درباروں سے وابستہ رہی، ان تعلقات
 سے اس کو فائدے بھی پہنچے، تکلف و تصنع، شوخی و رنگینی میں وہ بے انتہا
 وسعتیں اختیار کرتی رہی، انعام و اکرام کی طمع میں شعراء نے ایک دوسرے
 سے آگے بڑھنے کی کوششوں میں اشعار کے ذخیرہ جمع کر دیئے، اگرچہ دائرہ
 فکر محض رسمی اور محدود تھا لیکن اسی میں حیرت انگیز تنوع کے امکانات
 نکلتے چلے آتے تھے، ہماری شاعری بعض وقت ایک ماہر بازی گر کا ہتھیلا
 مددِ اہم ہوتی تھی جو بظاہر خالی تھا لیکن جب شاعر اپنے کمالِ سحری کی
 نمائش کرنے بیٹھتے تھے تو ایک بہت سی بازی گر کی طرح اسی خالی ہتھیلے سے

سیکڑوں ہزاروں قسم کی چیزیں نکال نکال کر ڈھیر لگا دیتے تھے، ہوا گرہ دیکھنے والوں کے کام نہیں آ سکتی تھیں نہ ان کو کوئی فائدہ پہنچا سکتی تھیں، لیکن اپنی ظاہری چمک دمک اور رنگ روپ سے ان کی تفریح طبع کا ایک ناقابل اختتام سلسلہ قائم کر دیتی تھیں، فن شعر گوئی درباروں تک رسائی حاصل کرنے کا ایک گز نامہ (Pass Port) بن گیا تھا، مال دوز، عروجاہ کی خواہش سے شعر کہنے والوں کی تعداد میں یوں اضافہ ہوا کہ لڑتی جا رہی تھی، یہ سب کچھ تھا لیکن شاعری کے لب ولہجہ میں خوشنما انداز چا پوسی کا پورا پورا رنگ آ گیا تھا، مدح دنیا میں اتہا ثی کذب سے کام لینا اور پھر اس کذب بیانی کو جو ہر شاعری قرار دینا جس ذہنی پستی اور اخلاقی تنزل کی عکاسی کرتا ہے۔ وہ محتاج بیان نہیں، یہ ایک قسم کی خود فریبی تھی، شاعری میں دودھ کوئی کوئی مذہب بات نہ تھی وہ اس کا حسن و کمال بن چکی تھی، غصہ کذب کی کمی خصوصاً قصائد میں نقص شاعری پر محمول کی جاتی تھی، ابن غلط بیانیوں کا نام مبالغہ رکھ دیا گیا تھا، توصیف و ستائش کے مواقع اس کثرت سے پیش آ جاتے تھے کہ قصائد کے علاوہ مغزلوں میں بھی "تجمل حسین خاں" کی فراوانی عیش کا ذکر اور "علی بہادر عالی گہر" کے "سدا رہمند ناز" پڑھنے کی دعا شامل کی جا سکتی تھی، ایسی فضا میں بہاری شاعری صداقت گفتار اور عزت نفس کے جوہر سے بالکل محروم جاتی، لیکن یہاں بھی تصوف نے اس کو سنبھالے رکھا، مدح گستر شعر کی کثرت کے سبب سے شاعری ایک پیشہ بن گئی تھی، خواجہ

پہرہ زد اور حضرت شاہ نیاز احمد صاحب اور چند دیگر شعراء بزم تصوف کے صدر نشین بھی تھے، انہوں نے شاعری کے نظریہ کو بلند کیا اور لوگوں کو ذوق شاعری کی حقیقی رفعتوں سے خبردار رکھا، اپنا پیچہ خواجہ درد نے ایک موقع پر ان الفاظ میں اظہار خیال کیا ہے۔

”شاعری ایسا کمال نہیں جس کو مرد آدمی اپنا پیشہ بنا لے اور اس پر ناز کرے، البتہ انسانی ہنروں میں سے ایک ہنر ہے، بشرطیکہ صلہ حاصل کرے اور در بدر پھیلے گا آگہ نہ بنے۔ اور مدح اور ہجو دنیا کمانے کے لئے نہ کہنے۔ ورنہ گداگری کی ایک صورت ہے۔ اور طماعی اور بد نفسی کی ایک دلیل“ (۱)

ان حضرات نے کسی کی مدح سہل کی نہیں کی اور شاعری کو گداگری سے بچائے رکھا، خواجہ آتش کی مثال ہمارے سامنے موجود ہے، کبھی کسی صاحب تخت و تاج کی مدح و ستائش سے اپنی زبان کو آلودہ نہیں کیا، بلکہ لوگوں میں اگرچہ کمزور کے اثر سے کہیں کہیں عریانی جھلکتی نظر آجاتی ہے، لیکن استغنا اور علو نفس میں کبھی فرق نہیں آنے پاتا، حضرات صوفیاء نے اگرچہ اپنی تحریروں میں تصوف اور فقیر کے علمی امتیازات کا

(۱) نالہ درد ص ۲۸ عبارت از مقدمہ دیوان درد القلم محمد حبیب الرحمن

خال صاحب شروانی ص ۱۰

ذکر کیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ فقر بھی عین فقر و تنہا ہی ہے، یہ وہ منزل ہے جہاں
 بڑے بڑے آنکھ میں نہیں سماتے، صوفی کا نظریہ فکر ایسا نہیں ہے،
 جس میں وہ سپر احتیاج بن کر کسی کا دست نگر نظر آئے، بلکہ وہ خدا کے
 سوا سب سے مستغنی رہتا ہے، فقر و فاقہ اس کے لئے مصیبت نہیں
 بلکہ عین راحت اور باعث فخر و ناز ہے، وہ اپنی گدڑی میں مست رہتا
 ہے، فقر اس کے لئے ایک سلطنت ہے، اس کے مقام بلند کے سامنے
 سلطانین عالم کی گردنیں خم ہو جاتی ہیں، اس کی شان استغنا اور ترک سوال
 کی عظمت بڑے بڑے تکبر پسندوں کے قصرِ سخوت کو ڈھا دیتی ہے، ایک
 بادشاہ نے کسی فقیر سے کہا ”مجھ سے کچھ طلب کر“ فقیر نے جواب دیا ”میں
 اپنے غلاموں سے کچھ نہیں مانگا کرتا“ بادشاہ اس کا مفہوم نہ سمجھا، اور کہا
 کہ اے درویش فدائے اپنے اس قول کی توضیح تو کر، فقیر نے کہا میرے دو
 غلام ہیں، ایک حرص اور دوسری امید، اور تو ان دونوں کا غلام ہے، اس
 لئے غلاموں کے غلام سے کوئی چیز طلب نہیں کرنا چاہئے، اور پیغمبر اسلامؐ
 نے اسی فقر کی تعلیم دی تھی جو دعا کی صورت میں آپؐ کی زبان مبارک سے
 اس طرح ظاہر ہوئی، اَللّٰهُمَّ احْبِبْنِيْ مَسْكِيْنًا وَّ احْشُرْنِيْ فِيْ زَمَرَةٍ
 الْمَسَاكِيْنِ یعنی اے خدا مجھے فقیروں کی حالت میں زندہ رکھ اور مجھے مساکین
 کے زمرہ میں محشر فرما (۲) فقر کی یہی وہ شان ہے جس میں علو نفس، استغنا،

راستہ گفتاری اور بن پرستی کا جلوہ نظر آتا ہے، شان فقر کے یہ تمام محاسن ہر شخص میں نہیں ملتے، لیکن میلانات تصوف کی فراوانی نے ان کو اتنا عام کر دیا تھا کہ جن لوگوں کے عمل میں ان کا تاثر نہ ہوتا تھا وہ بھی شعر کہتے وقت ان اوصاف سے اپنے آپ کو منصف کرنا باعث فخر سمجھتے تھے، سودا قصیدہ گوئیوں کے بادشاہ تسلیم کئے جاتے ہیں، بچہ بھی ان سے بہتر شاید کوئی نہ کہہ سکا، امراء کی تعریف اور خوشامدان کی دامن پریمت مرتبہ آئی، بچہ نگاری میں وہ اکثر مخاشی اور بد تہنیتی میں مبتلا ہو جاتے ہیں، لیکن یہی سودا قصائد کی تشبیہ میں اخلاقیات کے دفتر کھول دیتے ہیں اور اصولی حیثیت سے یہ اعلان کرتے ہیں کہ عالی ہمت لوگ اہل دولت کی کبھی خوشامد نہیں کر سکتے۔

خوشامد کب کریں عالی طبیعت اہل دولت کی
نہ جھاڑے آستین کہکشاں شاہوں کی پیشانی
غرضیکہ یہ فقر و تصرف ہماری شاعری میں جہاں صرف رسمی طور پر آگیا ہے وہاں بھی اس نے ہمارے گداگر شعراء کو حقوڑی دیر کے لئے سوز و ہمت، عزت نفس اور بے نیازی کی دولت سے مالا مال کر دیا ہے۔ ان موضوعات پر سینکڑوں ہزاروں اشعار ہمارے ادب میں موجود ہیں، مگر کچھ پر چند اشعار پیش کیے جاتے ہیں جن سے یہ بات بھی ظاہر ہو جائے گی کہ ہمارے شعراء نے فکر و تخیل کی مدد سے ان خشک مضامین میں کس کس طرح ادبیت اور دلچسپی پیدا کر دی ہے۔

میر غیب کیا جواہل کرم کے جُود کا کچھ نہ خیال کیا
ہم جو فقیر ہوئے تو ہم نے پہلے ترک سوال کیا

میر منعم کے پاس قائم و سحاب تھا تو کیا
اُس رند کی بھی رات کٹی جو کہ غور تھا

درد شاہ دگلا سے اپنے شیش کام کچھ نہیں
نے تاج کی ہو کس نہ ارادہ کلاہ کا

درد نہیں مذکور شاہان درد ہرگز اپنی مجلس میں
کبھی کچھ ذکر آیا بھی تو ابراہیم ادہم کا

درد ذنہار ابرہہ کھولیمت چشم حقارت
یہ فقر کی دولت ہے کچھ افلاس نہیں ہے

مفتش ہے سزاوار اہل دولت سے فقیروں کا غرور
ہاتھ کو جو کہینے لیکھا پاؤں کو پھیلائے گا

منزل فقر و فنا جائے ادب ہے غافل

بادشہ تخت سے یاں اپنے اتر لیتا ہے ستش

بادشہ تخت سے یاں اپنے اتر لیتا ہے ستش
اگر

خوابش اسباب ہوگی باعث نقصان فقر
آرزوئے برباد ہوئے رہا ہو جائیگی

فلسفیانہ تخیلات
فارسی شاعری کی طرح اردو شاعری میں بھی
مصری، یونانی اور ہندوستانی نظام فکر کے اثر سے ہمارے صوفیاء نے
بھی کئی بار یہی حقیقت روح اور موز جیات و کائنات پر غور کرنا شروع
کیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ غور سے ہی عربی فلسفیانہ افکار و مباحث کا ایک
انبار لگ گیا، فلسفہ کے مسائل رنگینی اور چمکی سے خالی تھے، لیکن اس
سفر میں کہ حسن و دلربائی کے مکمل نمونے بن گئے، پیچیدہ افکار جھونڈے
یہ قول اور جملے پھر پھر بہن کو ادبی سنگتراشوں نے کاٹ چھانٹ کر
عقبت و زمرہ کا ہم ملہ بنا دیا، گزشتہ صفحات میں جہاں مسائل تصوف کی توضیح
کی گئی ہے ایسے اشعار کا کافی تعداد میں نقل ہو چکے ہیں جو فلسفیانہ انداز تخیل
کے آئینہ دار ہیں، اس لئے اس مقام پر مزید اشعار پیش کرنے کی ضرورت
نہیں، انسان العصر حضرت اکبر الہ آبادی نے فلسفہ اور تصوف کے اس

تعلیق کا ذکر نہایت مستعدیہ الفاظ میں کیا ہے۔
 لغت ہی زبان سے دل میں حق کا نام لایا ہے
 یہی مسلک ہے جس میں فلسفہ اسلام لایا ہے

اور دو شاعر ہی میں جا بجا شیخ و
 شیخ و واعظ کی تضحیک | واعظ تا صبح و محتجب کا ذکر نہایت

استہزا کے ساتھ ہوتا ہے، ان لوگوں پر نہایت برص و طعن کی جاتی ہے،
 نئے نئے طریقے سے ان کا مذاق اڑایا گیا ہے، ان کے افتاد پر ہیز کاری
 پر ہتھیار کرتا، عبادتوں کو ریاکاری بتاتا، ان کے جتھے، محبا اور عثمانہ پر ہتھیار
 تیز فکری کستا، ان کو گالیاں دینا، ان کی گالیاں اچھالنا، فرض کہ ان کے
 ساتھ تمام بدترین اور بدترین چیزیں کو جائز قرار دے دیا گیا ہے۔
 ان کی عبادتیں صرف بیانی ہوتی ہیں، یہ ظاہر شریعت کے پابند ہیں لیکن
 صفائے باطنی سے محروم ہیں۔ دوسروں کو مشغول رکھنے و معشوق سے روکتے
 ہیں لیکن خود چھپ چھپ کر بیٹھے ہیں، دوسروں کو باوجود فحش کرتے دیکھ
 بیٹھے ہیں تو گرفت کرتے ہیں رشوت، مل جائے تو صاف چھوڑ دیتے ہیں۔
 حسن انسانی پر ناظر ہوتے نہیں ہوتے لیکن حیران، ہشتنی کے تصور سے
 دل بہلا لیتے ہیں۔

علماء و واعظین کا طبع قدر بہی طور پر اہل اسلام کا پیشرو اور رہنما
 ہے اور دینی تعلقات میں ہمیشہ ان کا پورا پورا احترام کیا جاتا ہے لیکن
 انہیں مسلمانوں میں سے جیسا کچھ افراد شاعر کہتے بیٹھتے ہیں تو شیخ و واعظ

کوہنہ لامنت بنانے سے گریز نہیں کرتے، اگر ایسے اشعار کے مضمون کے مطابق ان سے سوال کیا جائے تو زیادہ تر یہی جواب دیں گے کہ وہ علماء و شیوخ ملت کی انتہائی تعظیم کرتے ہیں، یعنی جیسا شعر میں نظم کر جاتے ہیں ویسا عقیدہ نہیں رکھتے، حقیقت یہ ہے کہ ہماری شاعری کا یہ انداز عام طور پر صحیح جذبات کا ترجمان نہیں ہے، بلکہ زیادہ تر رسمی ہے جو ایرانی شاعری کی تقلید سے اردو شاعری میں آگیا، صورت حالات یہ پیش آئی کہ دوسری اور تیسری صدی ہجری میں مذہبی مسائل و اعتقادات کو عقلی دلائل سے ثابت کرنے کا ایک عام رجحان نمودار ہوا، علم کلام کی بنیاد پڑی اور اس کی مختلف شاخیں قائم ہوئیں، تفسیر و حدیث، فقہ، سیر و تاریخ کے علما علیحدہ شعبہ قرار پائے سب سے زیادہ اختلاف مسائل فقہ میں نمودار ہوا اور مسلمان مختلف گروہوں میں تقسیم ہو گئے، آئمہ فقہ و حدیث اور علماء کلام کے اس باہمی نزاع اور تفرقہ نے خود ان ہی کی قوت کو نقصان پہنچانا شروع کیا، بعض آزادی پسند اور متکلم بھی مولیٰ طبیعتوں نے اس اختلاف کو اچھی نگاہوں سے نہ دیکھا اور اس ذہنی جنگ و پیکار سے علمائے ملت کے دفاع میں کچھ فرقہ آگیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس تمام بحث و مباحثہ کا تعلق زیادہ تر اعمال و عبادات کی ظاہری صورت سے ہو سکتا تھا۔ اسی زمانے میں تصوف اپنے ارتقاء کے منازل طے کر رہا تھا اور اس میں ظاہر سے زیادہ باطن پر توجہ کرنے کی تعلیم دی جا رہی تھی، عجیب نہیں کہ اہل تصوف کا یہ طرز عمل

فقہی اختلافات کی ظاہریت کے خلاف ایک رد عمل کی صورت میں نمودار ہوا ہو بہر حال ایک طرف ظاہری اختلافات بڑھ رہے تھے دوسری طرف باطنی اصلاح کے میلانات نرئی کر رہے تھے، ایک جگہ مذہب کی ظاہری پابندی یعنی شریعت پر زیادہ زور دیا جا رہا تھا اور علوم دینیہ لازماً اسلام میں چکے تھے، دوسری جگہ یہ تعلیم تھی کہ پہلے مسلمان بننا چاہیے جس کے لئے محبت خدا کی جھلک پیدا ہونا ضروری ہے کتابوں کی چھان بین سے پہلے مشاہدہ کائنات کی ضرورت ہے، ہمارے ایک حکمت ماب شاعر نے اس کشمکش خیالی کو ان الفاظ میں پیش کیا ہے،

حدیث و فقہ پڑھ کر شیخ بننا خوب ہے لیکن
 زمین و آسمان کو دیکھ کر پہلے مسلمان ہو
 نفسیکہ رفتہ رفتہ ایک محاذ جنگ قائم ہو گیا، شروع شروع میں جو انجما اعتراضات ہوتے تھے وہ صرف مذہبی اور عالمانہ قسم کے ہوتے تھے لیکن بڑھتے بڑھتے لب و لہجہ بدتہذیبی کی طرف مائل ہو گیا، ایک دوسرے پر لعن طعن کرنے لگا، دینیاتی اجارہ دار اپنے مخالفوں کو کافر اور ان کے طریق کار کو کفر بتانے لگے، انہوں نے بھی ان کی ضد میں اپنے آپ کو بت پرست، صتم گر کہنا شروع کیا، عیش گفرین کیا، سجدہ اور سجادہ کے بجائے زنا و زنا و بت خانوں کا ذکر آنے لگا، شاعری چونکہ اہل تصوف کا محبوب مشغلہ تھا اس لئے اس میں ان تمام جذبات کی ترجمانی مزہ دینے لگی۔

اس سلسلہ میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اہل عرب اگرچہ ایران پر قابض
 و متصرف تھے اور ان کا مذہب بھی ایران میں جاری ہو چکا تھا لیکن اہل
 ایران اقوام عرب کی بزرگی ماننے کے لئے تیار نہ تھے، وہ اپنے آپ کو
 ان کے مقابلے میں بہت زیادہ مہذب، شائستہ، عالم اور بالکمال تصور کرتے
 تھے اور دل ہی دل میں اہل عرب سے متنفر تھے، لیکن چونکہ سیاسی قوت ان
 کے ہاتھ سے نکل چکی تھی اس لئے اپنے جذبات نفرت کو عملی جامہ نہ پہنا
 سکتے تھے، پھر بھی جب موقع پاتے اس حقارت کا اظہار کر ہی جاتے تھے،
 فردوسی نے عربوں کو "شیر شتر" اور "سوار کھانے والا" کہا ہے اور ان
 کی ملک گیریوں پر گردشِ چرخ کو مطعون کیا ہے، اعتناں حکومت کے ساتھ
 ساتھ مذہبی علوم کی اجارہ داری بھی ابھی تک عربوں ہی کے دستِ اقتدار
 میں تھی، اس لئے ایرانی شعراء ان حالات سے دل برداشتہ رہتے تھے،
 اور ان کی یہ عرب دشمنی ہی اربابِ دین و ملت کی نفحیک کا ایک نہایت
 سبب قرار دی جاسکتی ہے، اچھر یہ بھی بہت قریب قیاس ہے کہ بعض
 علوم شریعت کے اعمال میں ان خلوص و صداقت میں پورے نہ اترتے
 ہوں اور ان کی اس کوتاہی نے شعراء کے لئے عداوت کو رند و
 کافر کہنے لگے تھے زبانِ کشائی کی اور بھی زیادہ گنجائش پیدا کر دی ہو
 مختصر یہ ہے کہ اردو و شاعری نے یہ انداز متشخر ایرانی شعراء سے سیکھا۔
 اور اپنے یہاں رسمی طور پر اس کو شامل کر لیا۔
 اردو شاعری کے ہر دور میں یہ رنگ کم و بیش موجود رہا، اگرچہ وہ کبھی

رسمی حدود سے آگے نہ بڑھ سکا لیکن موجودہ دور میں علمائے شریعت اور
 ارکان ملت کی تخیروا فقی صورت اختیار کرتی جا رہی ہے، ماوریت کا دود
 ہے اور مذہب و اعتقادات مذہبی کی عظمت اکثر دلوں سے نائل ہوتی جا رہی
 ہے، ایسے لوگوں کے نزدیک مولیانہ اور زاہدانہ زندگی ایک جرم قرار پانے لگی
 ہے، اس لئے اس دور میں یہ انداز تصحیک کبھی کبھی سچے جذبات تخییر
 کے ساتھ رونما ہو رہا ہے، ہمارے شعراء کے اس میلان نے خواہ
 وہ حقیقی ہو یا رسمی اردو ادب میں مزاح و ظرافت، شوخی و مسخر کے مختلف
 پہلوؤں کو نئے نئے اسالیب سے اُبھارا ہے، اگر ایسے تمام اشعار کا انتخاب
 کیا جائے تو پڑھنے والے کو لطیف تبسم سے بیکر فک و شکاف فہم ہونے لگے
 گا سامان حنیافیت مل سہکتا ہے، بہت سے انماط جیسے شیخ و محتسب
 و اعظم، زاہد، ناصح، عمامہ، مناکل، محراب و منبر، سیمہ و بیجاود، مسجد و
 خانقاہ، کعبہ و بیت خانہ، خرقہ اور گدڑی وغیرہ اس سلسلہ بیان میں استعمال
 ہوتے رہتے ہیں، نمونے کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

آسمان اوپر نہ بوجھو چپا اور ابر سیفید
 جاننا ز زاہد عزالت نشین برباد ہے

بارے مستوں نے ہوشیاری کی
 دے کے کچھ محتسب کا منہ جھٹکا

میر
نہ کیونکہ شیخ تو کل کو اختیار کریں
زمانہ ہووے مساعدا تو روزگار کریں

غالب
کہاں میخانہ کا دروازہ غالب اور کہاں واعظ
پر اپنا جانتے ہیں کل وہ جاتا تھا کہ ہم ٹکے

مومن
پس شکستین خم زجر محتسب معتدل
گناہ گار نے سمجھا گنہگار مجھے

اکبر
خلافت شرع کبھی شیخ تنہا کتا بھی نہیں
مگر اندھیرے اُجائے یہ چوکتا بھی نہیں

اکبر
دل بھی کانپا ہونٹ بھی ٹھراے شرابا بھی خوب
شیخ کو لیکن تری منفل میں پینا ہی پڑ ہی

راز
شغل میں نے رنگ و روغن شیخ کا چمکا دیا
لوگ سمجھے دیکر حق سے شکل نورانی ہوئی

کو سادہ نماں شیخ کے جاے میں نہیں

پیچ ایسا بھی کوئی ہے کہ عمامہ میں نہیں ہٹاں

باندھ کر سبز عمامہ جو بھرا روپ دریا میں
حضرت خضر سے اچھی رہی صورت میری

ہوا ہے چار سجدوں پر یہ دعویٰ زادہ و رقم کو
خدا نے کیا تمہارے ہاتھ جنت پیچ ڈالی ہے

خیالات زادہ تو ہیں دور کے
مڑے چلے جنت میں لوح کے

جسارت و بیباکی | گذشتہ صفحات میں جہاں تصوف اور شاعری کے تعلق کا ذکر کیا ہے وہاں شطحیات کا ذکر آچکا ہے۔ شطحیات اہل تصوف کے ان کلمات کو کہتے ہیں جو جوش و سرشتی میں ان کے منہ سے نکل جاتے ہیں، یہ کلمات زیادہ تر وحدت وجود کے کسی نہ کسی لطیف پہلو پر مبنی ہوتے ہیں، وحدت ذات کے تصور اور ہمہ اوست کے نقشہ میں صوفیوں کا لب و لہجہ اور اندازِ تکلم ایک حیرت انگیز متوخی، جسارت اور بیباکی اختیار کر لیتا ہے، ہمارے شعرا و بھی اس لحاظ سے بعض اوقات خدا سے اتنے بے تکلف ہو جاتے ہیں اور ان کے اندازِ سخن سے ایک ایسا بیباکانہ پن ٹپکتا ہے جس سے عام لوگ چونک

پڑتے ہیں اور دست بند نہ لہان رہ جاتے ہیں، لیکن اس شوقی و بیباکی میں
کوئی باغیانہ بے ادبی نہیں ہوتی بلکہ ایک ایسی کیفیت ہوتی ہے جس کو
طفلانہ گستاخی یا ناز عبودیت سے موسوم کیا جاسکتا ہے، اس لب و لہجہ
میں بظاہر شکایت اور بے ادبی کا انداز ہوتا ہے، لیکن نفسیاتی تجزیہ
کرنے سے اُن میں جذبات، شکر، تسلیم و رضا کی مضطربانہ اور بے اعتدال
کیفیات مضمحل نظر آتی ہیں، خدا کے ساتھ دیوانگی مرتے میں بڑا لطف آتا
ہے، اور جنوں امیر گستاخی و شوقی میں محبت حقیقی کی جہاں سوز سجلیاں
کو نہتی ہوتی نظر آتی ہیں، ایسے اشعار کہ ہم اپنے محاورہ میں پیار کی باتیں
کہہ سکتے ہیں، ملاحظہ ہوں۔

میر خدا کو کام تو سوچتے ہیں میں نے سب لیکن
سے ہے خوف مجھے واں کی بے نیازی کا

غالب پکڑے جاتے ہیں فرشتوں کے لکھے پر ناحق
آدمی کوئی ہمسار آدم سخریہ بھی تھا

غالب گرتی تھی ہم پہ بہتی تجھ سے نہ دلیر پر
دینے ہیں بادہ ظرافت قدح خوار و یکدھ کر

زندگی اپنی جیتاں شکل سے گذری جاتا

ہم بھی کیا یاد کریں گے کہ خدا رکھتے تھے غالب

بقا کہتے ہیں جس کو وہ مرا انسان ہے فنا
وہ حادث ہو کہ دنیا کے قدم بھرتی ہو جو میرا فنا

جب تک حادستی کا تعین نہ ہو تھا
نام اس ستم ایسا دکایا جائے کیا تھا جگر

علم تقوت اصلاح باطن سے تعلق رکھتا ہے اذہ الیا
پیر طریقت علم ہے جو سینہ بر سینہ منتقل ہوتا رہتا ہے اس کے رموز
باطن قبیل و قال کی حدود سے ماوراء ہیں اور کتابیں پڑھ کر سمجھیں نہیں آ
سکتے، صوفی کہتے ہیں کہ معرفت و محبت الہی کا راستہ کسی مرشد روحانی
اور معلم باطنی کے بغیر بہت خطر امت سے بھرا ہوا ہوتا ہے لہذا ضرورت
ہے کہ کسی باکمال کو ہادی اور پیشوا بنایا جائے، اس کی تقلید و تتبع
سے منزل مقصود آسانی ہاتھ آ جاتی ہے، ایسی باکمال شخصیت کو شیخ،
پیر طریقت، مرشد و راہبر سے موسوم کیا جاتا ہے، علم تقوت میں فنا تقریب
الہی کا ذریعہ ہے اس کے تین درجے بتائے گئے ہیں ۱، فنا فی الشیخ
۲، فنا فی الرسول اور ۳، فنا فی اللہ آخری درجہ تک پہنچنے کے لئے
ابتدائی و درجوں سے گذرنا لازمی ہے تا کہ فیصل فنا کی تین صورتیں ہیں
۱، فنا فی الافعال ۲، فنا فی الصفات اور ۳، فنا فی الذات فنا فی الشیخ

ہونے کے لئے بھی ان تینوں صورتوں کا اختیار کرنا ضروری ہے، فتانی الافعال
میں طالب کو چاہئے کہ وہ اپنے اور تمام دوسرے افعال عالم کو شیخ ہی کا فعل
جانے، فتانی الصفات یہ ہے کہ وہ تمام صفات عالم کو خواہ وہ اچھی ہوں یا
بہی شیخ ہی کی صفات سمجھے، اور فتانی الذات یہ ہے کہ تمام ذات عالم
کو بلا لحاظ اس کے کہ وہ مکروہ ہوں یا مرغوب شیخ ہی کی ذات جانتا رہے،
عرفیہ افعال میں صفات ہیں اور ذات ہیں شیخ ہی کا تصور ہے، اس
مقصد کی تکمیل کے لئے اہل تصوف میں مراقبہ شیخ کے متعدد طریقے تعلیم
کئے گئے ہیں، صوفیانہ شاعری میں انہیں حالات کی وجہ سے شیخ کی عظمت
کا ذکر بار بار کرتا ہے، اور اس میں ایک حیرت انگیز عقیدہ نندی کا اظہار کیا
جاتا ہے، اس ذکر کی بدولت بعض خاص خاص الفاظ و اصطلاحات استعمال
ہوتے ہیں، شیخ طریقت کو مغال اور پیرمغال بھی کہا جاتا ہے، اتباع شیخ میں
بیعت کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے، مشائخ کے بہت سے گروہ علیحدہ علیحدہ
ہوتے ہیں جو سلاسل کہلاتے ہیں، لفظ سلسلہ سے اکثر عمدہ معنی آفرینیاں
کی گئی ہیں، مرشد روحانی کو شیراز شیر مرد، اہل ہمت اور اہل صفا سے بھی
موسوم کیا گیا ہے، اس لئے یہ تمام اصطلاحات شاعری میں آگئی ہیں، انہیں
شاعری میں اس موضوع کے سبب سے ایک غیر معمولی اطاعت گزاری اور
اعتماد کے نمونے دستیاب ہوتے ہیں، ہماری شاعری اس معاملہ میں بھی ایرانی

شاعری کی منقہ ہے، وہاں تو پہلے ہی سے یہ تعلیم دی جا چکی ہے کہ پیر
مغناں کے ارشاد کے مطابق بنجادی کو شراب سے رنگین کر لینا چاہئے،
چون وچرا کی بہاں کوئی گنجائش نہیں رہے

کرنا ہے اس کی دلف کی تعریف اے ولی
جو ہے مریدِ سلسلہ مستقیم کا

ولی

ولی تجھ کو رکھیں گے شیر مرداں اپنی مجلس میں
رہے گرسنگ ہو کر دامنِ بنی کے آستانے کا

ولی

صافی دلائل کن بیٹھنا ہے کب عزت کا سبب
دیر یا کا ہو کر ہم نشین پہنچا ہے مرقی آبِ کون

ولی

عشق کہتا ہے ولی آکے بہ آوازِ بلند
اسے جواناں تمہیں سب مدد کو مل پیر کرو

ولی

زاہد اگر نہیں کی تو نے کس سے بیعت
پیرمیاں کے ہاں کر دستِ سب سے بیعت

درد

حرص کرواتی ہے رو بہ بازیاں سب ورنہ نیاں

اپنے اپنے بڑے بڑے پر جو گدا تھا شیر تھا

دور

دھکی میں مر گیا جو نہ باب نہ سرد تھا
عشق نبرد پیشہ طسنگار مرو تھا

غالب

ہم آباد عالم اہل ہمت کے نہ ہونے سے
بھرتے ہیں جنت قدر جام و سہو میخانہ خالی سہو

غالب

پیر مغاں کا سلسلہ دیکھے جو محتسب
امیدوار بیعت و ست سہو ہے

اکبر

صلح جوئی و روا داری اگر تھی ہے کہ مذہبی عقائد و رسوم کے

اختلاف کی وجہ سے نوع انسانی کے متعدد طبقے ایک دوسرے سے منقاد
ہوتے رہے ہیں مذہب اور مذہب کے نام پر باہمی کشمکش نبرد آزمائی
اور قتل و غارت کے بے شمار واقعات ظہور پذیر ہو چکے ہیں خصوصاً ان
ممالک میں جہاں مختلف مذاہب کے لوگ آباد ہیں ان افسوسناک حالات
کا تذکرہ واقع ہونا آج بھی امن پسند اور عافیت دوست لوگوں کو ایک
الجھن میں مبتلا کئے ہوئے ہے، دنیا کا کوئی مذہب ظلم و تعدی اور کشت و
خون کی تعلیم نہیں دیتا، اسلام نے بھی اَلَا اَکُوْلُ فِی الدِّیْنِ

(۱) (دوین میں زبردستی کو دخل نہیں) کہہ کر مذہبی معاملات میں جبر و غلبہ کی رواد
 ہمیشہ کے لئے بند کر دیا، آنحضرتؐ کے قول و عمل سے تحمل اور بردباری کے
 قابل تقلید نمونے دستیاب ہوتے ہیں، مظالم اعدا کے انساہیت سنوڑ اور
 انتہائی اذیت دیناں مظاہروں کے باوجود آپؐ کی ذات گرامی سے کبھی
 جذبہ تشدد و انتقام کا ظہور نہیں ہوا، دشنام و بدگئی کا جواب ہمیشہ الطاف
 و کرم سے دیا، اور سہام ظلم کے مقابلے میں عفو و رحمت کے پھول برساتے
 رہے، کفاد کے علاوہ یہود و نصاریٰ بھی آپؐ کے ہمسائے تھے، انہوں نے
 بھی بظلمان نبوت اور ایذا رسانی میں کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کیا،
 لیکن آپؐ کی بردباری کا یہ عالم تھا کہ مدینہ میں کسی یہودی کا جنازہ جلتے
 ہوئے دیکھ لیتے تھے تو ازراہ تعظیم کھڑے ہو جاتے تھے (۲) غزوات کا
 سلسلہ صرف دفاعی صورت میں قائم کرنا پڑا، ورنہ مکہ میں ناقابل بیان
 زحماتیں برداشت کیں، لیکن آنحضرتؐ اور گنتی کے مسلمان جو پیغام حق کو بزرگ
 شمشیر نہیں بلکہ بزرگ اخلاق لوگوں تک پہنچانا چاہتے تھے صبر و شکر کے
 ساتھ تمام مصائب کو برداشت کرتے رہے، آخر فریقین کے ظلم سے
 تنگ آکر مکہ سے مدینہ کی طرف ہجرت اختیار کرنا پڑی، لیکن جب دشمنوں
 نے یہاں بھی چین سے نہ بیٹھنے دیا، مدینہ پر حملے کئے جانے لگے، اور بالآخر
 جنگ بدر واقع ہوئی تو اہل اسلام کو جان و ناموس کی حفاظت کے لئے

مجبوراً تلواری اٹھانی پڑی، چنانچہ اذن جہاد کی جو سب سے پہلی آیت نازل ہوئی وہ یہ تھی، اَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فَاِخْرَجْتُمْ قُلُوبَهُمْ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ یعنی جن سے لڑائی کی جاتی ہے وہ مسلمان، ان کو بھی اب لڑنے کی اجازت دی جاتی ہے کیونکہ ان پر ظلم کیا جا رہا ہے اور خدا ان کی مدد پر یقیناً قادر ہے، (۱) اس سے ثابت ہے کہ سلسلہ غزوات کا آغاز بالکل دفاعی طور پر قائم ہوا، یہ خیال کہ اسلام بنوہر شمشیر پھیلایا گیا بہت بعد کے واقعات سے ظہور پذیر ہوا، اور اس میں بھی غلط فہمی کو بڑا دخل ہے، جب اسلامی حکومتوں میں ملکیت کی شان پیدا ہونے لگی اور بعض نام نہاد مسلاطین اسلام نے دین اسلام کو اپنی مادی اور سیاسی اغراض کے حاصل کرنے کا ذریعہ بنالیا تو باہر والوں کو شمشیر و اسلام میں ایک دیرینہ ربط کا دھوکا ہونے لگا، جو سطور بالا کی روشنی میں سراسر غلط ہے، اسلام کا حلقہ گزشتہ ہونے کے بعد اگر کوئی شخص جارحانہ اور ظالمانہ اعمال کا مرتکب ہوتا ہے تو وہ خود اس کا ذمہ دار ہے، اسلام پر کوئی حرف نہیں آتا۔ اسلام اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے سراسر اطاعت الہی، امن اور سلامتی ہے، اسلامی حکومتیں اگر تلواری سے پھیلانی گئیں تو کیا الزام عائد ہو سکتا ہے، دنیا کی تمام دوسری حکومتیں اسی طرح وسیع کی گئی ہیں، غرضیکہ ہر وہ شخص جو تعلیم اسلام سے ناواقف ہے، امن و صلح جوئی،

تخل و رواداری کو دوست رکھتا ہے، پھر حضرت صوفیا اس معاملہ میں کسی سے پیچھے کیونکر رہ سکتے تھے ان کے یہاں تو اس تعلیم کے پہلو ادہ بھی نہ پایہ تکرار و تخیل سے مزدا رہنے لگے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ وہ عام طور پر وحدت وجود کے قائل ہوتے ہیں۔ جب ماسوائے وحدت کا کوئی وجود ہی نہیں تو مذاہب کی کثرت اور اختلافات ظاہری ہیں بھی وحدت ہی وحدت نظر آتی ہے ہر شے میں وحدت کا جلوہ ہے، اس لئے ہر شے محبوب ہے، بعض آیات کی تفسیر انہوں نے نہایت تکمیل سے کی ہے کہ ہر شے کی پرستش خدا ہی کی پرستش قرار دی گئی ہے، وَفَضْلِي لِقَابِ الْاَلَا تَعْبُدُ الْاِلٰهَ اِلَّا اِيَّاكَ، یعنی تمہارے رب نے فیصلہ کر دیا ہے کہ میرے سوا کسی کی عبادت نہ کرو، اور خدا کے فیصلے کے خلاف بھی ہو نہیں سکتا، اس لئے جو کوئی کسی کی عبادت کرتا ہے وہ خدا ہی کی عبادت ہے، (۱) کلمہ اَلَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰہُ نہیں کوئی معبود سوا اللہ کے، کی تاویل اس طرح کی گئی کہ نہیں کوئی معبود مگر وہ خدا ہے، یعنی ہر وہ شخص یا چیز جس کی پرستش کو کرتے ہیں، خدا ہے (۲) یہ تو ظاہر ہے کہ سرور وحدت میں اس قسم کی تاویلیں محض کم فہمی اور بے جا جرات کا نتیجہ ہیں، جو ہنسنے ہنسانے کے لئے لطائف و ظرائف میں شمار کی جا

(۱) کیا موجودہ تصوف خالص اسلامی ہے ص ۱۳۱۔ ۲۲ مضمون علامہ اقبال اور تصوف

ان حضرت ادیب المثلہ اقبال شہر نیرنگ خیال لاہور ص ۳۲۔ ۲۳

سکتی ہیں اس سے زیادہ ان کی کوئی وقعت نہیں، لیکن اتنا ضرور پتہ چلتا ہے
 کہ حضرات صوفیہ نے انسانی دوستی اور تحمل و برداشت کے جذبے کو بڑی
 اہمیت اور زور و شور سے بیان کیا ہے، مذہبی جنگ و جدال یا رسوم و رواج
 و رسم و رواج سے واقع ہوتا ہے، صوفیاء چونکہ باوہ وحدت سے سرشار رہتے
 ہیں اس لئے ان کے نزدیک آپس میں مراسم کا اختلاف کوئی معنی نہیں
 رکھتا، ان کو اتنا ہوش ہی نہیں رہتا کہ وہ ان کی طرف متوجہ ہوں،
 غرضیکہ تصوف کی بدولت اردو شاعری میں عرصے تک مذہبی تعصب و
 عداوت کے اظہار کی گنجائش پیدا نہ ہو سکی، اور اس کا لب و لہجہ ہندوؤں
 کے تمام مختلف مذاہب و گروں کو اپنی طرف مائل کرتا رہا، ہندو مسلمان عیسائی
 پارسی اور اچھوت سب اس کو شوق و رغبت کی نگاہوں سے دیکھتے رہے،
 اور دن بدن اس کی مقبولیت و پسندیدگی میں اضافہ ہوتا چلا گیا، سیاسی
 اختلافات کی بنا پر آج اس کے انداز گفتار میں کچھ فرق پیدا ہوئے دیکھا
 جئے، کیا اچھا ہو کہ ہمارا ادب پھر اسی وسعت و مشرقی کو اختیار کرے
 اور ملک میں امن و اتحاد کی فضا پیدا ہو جائے،

ہیں صنایع کل کے جوہراں میرے سخن سوں جلوہ گہ
 انہیں کہ ویت مشرقی سوں دل مراد دیا ہوگا

ہم سرتجد ہیں بہادری کیش سے نہ کہ رسو م
 ملتیں جو بٹ گئیں اجڑائے ایاں ہو گئیں

غالب

درد
شیش کعبہ ہر دم کے پہنچا ہم کشت دل میں ہو
درد منزل ایک تھی کچھ راہ ہی کا پھیر تھا

دل
کیا وفا دار ہیں کہ ملنے ہیں
دل سوں سب رام رام کرتے ہیں

درد
یارِ دردست گونہ رہوں عہد پر تر سے
بندے سے پر نہ ہو کوئی بندہ شکستہ دل

اکبر
بہن دل میں اگر رام سے کہتا ہے کہ آ
بات یہ خوب ہے اک صورت آدم تو ہے

ملا مت و رسوائی | اردو شاعر دل کا یہ عام انداز ہے کہ وہ علامہ
زندگی میں کتنے ہی غبور اور خود راہ ہوتے ہوں،
لیکن جب غزل کہنے بیٹھتے ہیں تو بعض اوقات ملا مت و رسوائی، ملا مت
وغار ہی میں آلودہ نظر آتے ہیں وہ ان موضوعات کو مزے لے لے کر
بیان کرتے ہیں، ذلت و رسوائی کو جو ہر محبت بنا کر ہے اور منزل رسوائی
تک پہنچنے میں کوٹیاں دیتے ہیں، مہر کی نازک مزاجی اور بدو ماعی مشہور ہے
انہوں نے بھی اپنی ذلت و غاری کو محبت کا نتیجہ بنایا ہے، یہ ظاہر کائنات
کا پہلو ہے وہ اس لئے نہیں کہ عزت ذاتی برباد ہو رہی ہے بلکہ اس لئے

فخر سیادت پر عرف آ رہا ہے، گہری نظر سے دیکھنے پر پتہ چلتا ہے کہ شکوہ
کے انداز میں اپنے کمال محبت کے داؤ خواہ ہیں،

پھرتے ہیں سرخو ارکوبی پر چھت انہیں
اس عاشق کی محض سادات بھی گشت میر

فارسی شاعری میں عموماً یہی انداز پایا جاتا ہے، اور اردو شاعروں
میں وہ اہل ایران ہی کی تقلید سے آیا عربی اپنے ایک قصیدہ میں کہتا ہے
کہ محبوب حقیقی کی نگاہ میں ذات عشق کا مرتبہ اتنا بلند ہے کہ اس کے مقابلہ
میں تمام دنیاوی اعزاز پست نظر آتے ہیں،

لے مذلت را در دانی دادہ در بار عشق
عزت و شان را در اوج عز و شان انداختہ عربی

لیکن یہی عربی دوسرے مقام پر استغناء عزت نفس اور خوداری کا
ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے،

بشائ زجاج و در جگر انشاں و غم مجھے
بشکن سفال و در دہن انداز و ناں مخراہ عربی

اقوال میں یہ تضاد و تعارض کس سبب سے پیدا ہوا؟ اس کا جواب ہمیں
قصوف ہی کے مسائل سے ملتا ہے۔ ذلت و ملامت کا تصور تصوف ہی کے
راستے شاعری میں آیا، رفتہ رفتہ اس نے ایک رسمی صورت اختیار کر لی، صوفیوں
کا نظریہ ملامت اصلاح نفس اور ترک پندار کا ایک با اثر ذریعہ ہے، ان کے نزدیک
لامت میں عزت ہے، لیکن شاعری میں عموماً اس کی ظاہری صورت نمایاں

رہی اس لئے اس کے طرز بیان میں ایک حقارت الہیاتی بیجا رنگی کا انداز پیدا ہو گیا جس نے حقیقت نامہ شناس لوگوں کو نامعلوم طور پر رسوائی و ملامت سے قریب کر دیا۔ اردو شعراء کے لئے یہ رجحان کچھ مفید ثابت نہیں ہوا، ہماری غزلوں میں جو ذلت و رسوائی کا ذکر پسندیدگی کے ساتھ بار بار کیا جاتا ہے اس کا راز عام طور پر ہمارے نوجوانوں کے علم میں نہیں لہذا ایسا کلام پڑھنے سے ان کے جذبہ غیرت و خودداری کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔

حضرات صوفیاء میں باقاعدہ طور پر سب سے پہلے فطریہ ملامت کر شیخ ابو حمد دن قنار نے نشر فرمایا آپ فرماتے ہیں الملامۃ نزلت علیہ السلام یعنی ملامت ترک سلامتی کا نام ہے، ملامت کرنے والا دنیا کی تمام مسترت بخش اور ولید پر اشیاء کو ترک کر دیتا ہے وہ مخلوقات کو رد کر دیتا ہے، دوسرے لوگ بن چیزوں میں اپنے لئے سلامتی دیکھتے ہیں وہ ان سے منہ پھیر لیتا ہے (۱) انسان کی فطرت ایسی واقع ہوئی ہے کہ وہ جب دوسروں کو اپنی مدح و ستائش کرتے وقت اس سے یا جب خود اپنے کسی کام کو پسندیدہ سمجھتا ہے، تو دونوں حالتوں میں وہ پندار و تکبر میں مبتلا ہو جاتا ہے اور کبر جو کہ مخلوق کو سزاوار نہیں اس لئے انسان متکبر معنوب و سرور الہی بن جاتا ہے ضرورت ہے کہ طالبان حقیقت اپنے اعمال حسنہ کا احساس ہی نہ کر سکیں اور اندیشہ پندار سے محفوظ رہیں اور یہ عرفان ملامت سے حاصل ہو سکتی

ہے، اہل تصوف کا عقیدہ ہے کہ سامانِ ملامت بھی خدا کا ایک فیض خاص ہے، وہ اس طرح کہ جب خدا کسی کو اپنی یاد اور محبت میں مصروف رکھتا ہے تو تمام دنیا کو اس کا ملامت کرنے والا بنا دیتا ہے اس سے یہ فائدہ ہوتا ہے کہ انسان بارِ ملامت سے خوب جانتا ہے اور اس میں پندار پیدا نہیں ہوتا، لوگ شغلِ ملامت سے فرصت ہی نہیں پاتے جو اس کے محاسن تلاش کریں وہ کہتے ہیں کہ یہ خدا کی غیرت ہے کہ وہ اپنے دوستوں کو ملامتِ غیر سے اس طرح محفوظ رکھتا ہے، بلکہ یہ حفاظت یہاں تک بڑھی ہوئی ہوتی ہے کہ یہ لوگ اپنی خوبیوں سے خود بھی بخیردار نہیں ہوتے، ایک طرف لوگ ملامت کرتے ہیں دوسری طرف خود نفس کو امر قرار دیا گیا ہے جو ان کو مہربان پر ملامت کرتا رہتا ہے۔ اگر بدی سرزد ہوتی ہے تو بدی کے سبب سے ملامت کرتا ہے اور اگر نیکی کا کام کرتے ہیں تو اس نیکی کو بہت کم قرار دے کر ملامت کرتا ہے (۱) ملامت کے تین طریقے بتائے گئے ہیں۔ (۱) سیدھا چلنا (۲) اور گھڑنا (۳) ترک کرنا، پہلے طریقہ میں بندہ اپنے سب کام کرتا ہے اور دینی مشاغل کو بھی نہیں چھوڑتا، لوگ اس حالت پر بھی اس کو برا کہتے ہیں تو وہ اس کی پروا نہیں کرتا دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص لوگوں میں خوب عروج و جاہ حاصل کرتا ہے، اور اس کا دل دنیاوی کاروبار میں لگا ہوا ہوتا ہے، پھر اس کو ہوش آتا ہے اور وہ چاہتا ہے کہ مخلوقات کو رد

کر کے یا خدا میں مشغول ہو جائے اس لئے وہ کوئی ایسا فعل اختیار کر لیتا ہے جس سے لوگ اس کو برا کہنے لگتے ہیں، وہ ملامت کے لئے کوئی ایسا طریقہ اختیار کرتا ہے جس سے شریعت کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا اور لوگ بھی اس سے متنفر ہو جاتے ہیں، یقیناً یہی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی فطرت میں کفر و کراہی کے آثار محسوس کرتا ہے تو وہ متابعت شریعت کو ترک کر دیتا ہے اور زبان سے کہتا ہے کہ یہ ملامتی کا راستہ ہے جو اس نے اختیار کر لیا ہے اور خود دین پر قائم رہتا ہے اور اتباع شریعت ظاہری چونکہ اس نے نفاق و ریا کی وجہ سے ترک کیا ہے اس لئے وہ اپنے دین میں راستیت کو ہے اور وہ لوگوں کی ملامت سے متاثر نہیں ہوتا بلکہ اپنے کام میں لگا رہتا ہے اور اہل تصوف کہتے ہیں کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم آپ کو کاہن، شاعر اور مجنوں تک کہتے تھے کہ یہ نہ کرتے تھے لیکن آپ نے ان کی اس مہر و قہر اور گستاخی کی کبھی پرواہ نہیں کی اور کہتے ہیں کہ خدا نے قرآن مجید میں ان مومنین کی تعریف کی ہے جو ملامت کرنے والوں کی ملامت سے خائف نہیں ہوتے۔

وَالَّذِينَ إِذَا فُتِنُوا بِغَايَةِ مَا نَعَزَّوْا
ذَلِكَ فَضَّلُ اللَّهُ بَیِّنَاتٍ
مِّنْ بَیِّنَاتٍ وَاللَّهُ وَاسِعٌ

یعنی ظالمان خدا کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے نہیں ڈرتے اور یہ خدا کا فضل و کرم ہے وہ جیسے چاہتا ہے

عَلَيْهِمَ (۱)

دیتا ہے، اور خدا تو بڑی گنجائش والا

واقف کا ہے

غرضیکہ طریقہ ملامت میں صوفی کوئی ایسا فعل اختیار کرتا ہے جس سے لوگ اس کو ملامت کرتے رہیں، اس طرح وہ نقصان پندار سے محفوظ رہتا ہے، اور اسی ملامت کے پردے میں اصلاح باطن اور نثریت نفس میں مشغول رہتا ہے، لیکن عجز و ملامت اختیار کرنے کے بعد بھی بہت سنبھل کر چلنا چاہئے۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ ترک ریا کا احساس خود ایک ریا بن جائے، اور تمام محبت رنگاں ہو جائے،

حضرت بابزید بسطامی ایک مرتبہ سفر حج آئے واپس آ رہے تھے، کسی شہر کے قریب پہنچے اہالیان شہر پیشوا کی کے لئے جمع ہوئے، تاکہ تعظیم و تکریم سے شہر میں پہنچائیں، آپ نے خیال کیا کہ اگر ایسا ہو تو دل کو کچھ وقت کے لئے یاد خدا سے ہٹانا پڑیگا، اس لئے جب باز آ رہا کہ آئے تو اپنی آستین سے روٹی نکال کر کھانا شروع کر دی، رمضان المبارک کا مہینہ تھا، لوگوں نے جو یہ عالم دیکھا تو برگشتہ خاطر ہو کر چلے گئے (۱) حضرت ابراہیم بن ادہم ایک مرتبہ کسی مسجد میں سونے کے لئے داخل ہوئے، لیکن لوگوں نے ان کو وہاں سونے نہ دیا، اور مار مار کر مسجد سے باہر نکال لائے، اور پھر سیڑھیوں کے نیچے لڑھکادیا، وہ کہتے ہیں کہ جب

میں سیڑھیں پر سے پھسلتا جاتا تھا اور سر میں بار بار چوٹ لگتی تھی تو ہر سیڑھی پر خاص خاص اسرار معرفت مجھ پر منکشف ہوتے جاتے تھے اور میں دل میں کہتا جاتا تھا کہ کاش سیڑھیاں زیادہ ہوئیں تاکہ کچھ اور اسرار منکشف ہو جاتے، اسی طرح وہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ کشتی میں سوار تھا میرا لباس اور بال خراب خستہ اور منتشر تھے، اہل کشتی میرے حال سے ناواقف تھے اور مجھ پر ہنس رہے تھے، اُن میں ایک مسخرہ بھی تھا جو بار بار مجھے پریشان کرتا میرے بال تو چٹا اور میری گردن پر طلائیے لگاتا تھا، میں اس وقت اپنے آپ کو بامراد سمجھ رہا تھا اور اپنے نفس کی تبدیل پر خوش ہو رہا تھا اتنے میں ایک موج عظیم بلند ہوئی اور کشتی کے ڈوبنے کا اندیشہ پیدا ہوا، ملاح نے کہا کہ کسی کو دریا میں پھینک دینا چاہیے تاکہ موج کو سکون ہو جائے، اور کشتی غرق سے امان میں رہے، لوگوں نے میرا کان پکڑ کر دریا میں پھینکنا چاہا، لیکن اُسی وقت موج ساکن ہو گئی اور کشتی ڈوبنے سے بچ گئی، جس وقت میرا کان پکڑا گیا میں نے اپنے نفس کو کامیاب و بامراد پایا اور اس دولت و خوارگی سے بہت شاد کام ہوا (۱) اس قسم کے متعدد واقعات ہیں جن سے صوفیاء کے مشوق تبدیل و علامت کا اندازہ ہوتا ہے، اردو شاعری میں اس جذبے کے تمام پہلو عشق حقیقی و مجازی دونوں کے ذکر میں نظم ہوتے چلے آتے ہیں۔

دلی پایا ہے جگ میں اسے دلی وہ گوہر مقصود کوں
جو عشق کے بازار میں مجنوں من رسوا ہوا

دلی عالم میں ہے وہ تیر ملامت کا نشانہ
جس آتش میں تیرے غم کا گیا تیر گذر کر

دلی نہ ہوا صبح کی سچائی سے مکدر لے دل شیدا
بدا لقا محبت کا محک سنگ ملامت ہے

میر مسیحت ہم فقیروں کی سی اخوان جہاں سے کر
کوئی کالی بھی سے تو کہہ بھلا بھائی بھلا ہوگا

ہنزش یہ چہر چا اپنی رسوائی کا پھیلا ہے دیاروں میں
کہ مردم نام کہتے ہیں ہوں پیاہتہاروں میں

غالب دل پھر طواف کوئے ملامت کو جائے ہے
پندار کا صنم کہہ دیر ان کئے ہوئے

لوگ کہتے ہیں کہ بدنامی سے بچنا چاہئے

کہدو بے اس کے جوانی کا مزہ ملتا نہیں
اکبر

یہ مجھ سے سن لے تو رازِ پنہاں سلامتی خود ہے دشمن جاں
اصغر کہاں سے دم و دین نہ کی ہو کہ راہِ جیب پر خطر نہیں ہے

حسن سے ہیں عشق کی رسوا بیاں
جلد بادہِ جہنک ہے فروغِ حجام ہے

کیر بھی شرک ہی کی بستی ہے
اکبر خود پرستی بھی بت پرستی ہے

نرک خودی سے مالِ پندار ہو گئے
جلد آزاد ہوتے ہوتے گرفتار ہو گئے

میری متاعِ محرز بھی کی ناپسند ہائے
راہجہ بولے کہ اس متاع پر تجھ کو ضرور تھا

شراب اور اس کے متعلقات | اُردو شاعری میں شراب کے مضامین اور اس کی گونا گوں کیفیات کا ذکر اس کثرت سے کیا جا رہا ہے کہ وہ اس کا ایک ممتاز موضوع

قرار دیا گیا ہے شعراے متاخرین اور شعراے حال میں سے کچھ لوگ
 مشغلے کے عادی بھی رہتے ہیں، یعنی اقوال کے علاوہ عملی طور پر بھی اس
 کا وجود ہوتا ہے، اس لئے بعض نادانف اور سیدھے مادے سے لوگ یہ سوال
 کر بیٹھتے ہیں کہ کیا اردو کے تمام شاعر شراب کا شوق رکھتے ہیں؟ اس
 کا جواب نفی کے سوا کیا ہو سکتا ہے؟ لیکن اتنی بات بہر حال سمجھ میں آتی
 ہے کہ ہمارے وہ شعرا بھی جنہوں نے کبھی بادہ و جام کی صورت میں
 دیکھی، نشہ و خمار کے بے شمار پہلو اور بزم و میخانہ کا نقشہ اس خوبصورتی
 اور دلآویزی سے کھینچتے ہیں کہ واقفانِ راز بھی بخوشی دیر کے لئے ایک
 طرح کے دھوکے میں پڑ جاتے ہیں، حقیقتاً اس سے ہمارے شعرا کے انتہائی
 کمال فن اور ان کی نفسیاتی دقیقہ رسی اور سحر بیانی کا پتہ چلتا ہے، ذہن
 میں مخصوص حالات کا تصور قائم کر کے اس کے نفسیاتی نتائج کا استنباط
 اس طرح کیا جاتا ہے کہ اگرچہ شاعر کو وہ حالات کبھی پیش نہیں آتے لیکن
 ان حالات میں ایسی ہی صورتیں واقع ہو سکتی ہیں، شاعر اپنے اشتعال میں
 بعض اوقات ایسے خیالات و جذبات کی ترجمانی کر جاتا ہے کہ ان کا تعلق
 اس کی فطرت سے تو نہیں ہوتا، لیکن پڑھنے والوں کو ان میں اپنے حالات و
 معاملات کا پورا عکس نظر آنے لگتا ہے، اور ایسا معادیم ہوتا ہے جیسے وہ
 انہیں کے لئے کہے گئے ہیں، ایسے موقوفوں پر شاعر اپنی انفرادیت کا ترجمان
 نہیں ہوتا بلکہ عام دنیائے انسانیت کا لب و لہجہ بن جاتا ہے، اگر انحصار
 کیا جائے تو ایسی مثالیں کثرت سے فراہم کی جاسکتی ہیں، مضافاً میں شراب

میں تو بیشتر ہی صورت پیش آتی ہے، مثال کے طور پر ہم یہاں صغیر بلگرامی کا ایک واقعہ لکھتے ہیں جو خود انہوں نے نقل کیا ہے اور جس سے ہمارے نقطہ خیال کی بخوبی وضاحت ہو سکتی ہے، حضرت صغیر فرماتے ہیں :-
 ”ایک حقیقت میں اپنے شعر کی عرض کروں، میں چھپکے کے ایک دوست کی ملاقات کو گیا، وہاں چند شخص اس اور بھی بیٹھے تھے، دو آدمی الگ کرسیوں پر تھے، مجھ سے لوگوں نے کہا کچھ شعر پڑھئے، میں نے چند شعر پڑھے، مجھ ان کے ایک شعر یہ بھی پڑھا،

کس وقت سے ہم جام متھیل پہ لے سیں
 لو تھوڑی سی رنجش کو زیادہ نہیں کرتے

اس شعر پر وہ دونوں شخص جو کرسیوں پر بیٹھے تھے آپس میں کہنے لگے بھئی یہ تو رات کا بائیل واقعہ ہے، جناب پھر پڑھیے گا، میں نے پھر پڑھا، ان لوگوں نے اس شعر کو لکھ لیا، اور حقیقت یہ ہے کہ میں شراب پیوں اور نہ ایسا شرابی شخص میرے پاس تھا جس کے واسطے میں شراب جام میں بھر کر یہ کہتا، فقط وہیم و خیال کا یہ کھیل ہے، دا،
 یہاں سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ جب نہ پینے والے عمریات کو اس غریبی سے نظم کر سکتے ہیں تو بیٹے والوں کے بیان میں کیا تاثر و دلپذیری پیدا ہو سکتی ہے؟

شراب کا ذکر اردو شاعری میں شروع ہی سے ملتا ہے، قدما میں سے ایک شخص بھی اس کا شوق نہیں رکھتا تھا، غالب سے پہلے شاید کوئی مستند شاعر اس لذت سے آگنا نہیں مل سکتا، اس لئے یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ پیئے والوں نے اس ذکر کو شاعری میں شامل کر لیا، پھر یہ کس راہ سے آیا؟ جواب صرف یہ ہے کہ تصوف کی راہ سے، ایرانی شاعری میں خمریات کا رنگ تصوف کی بدولت پیدا ہوا اور اردو شعرا نے اس کو تقلیداً اپنا لیا،

صوفیائے متقدمین نے بعض آیات قرآنی کی تاویل لفظی طور پر نہیں بلکہ ایک خاص صوفیانہ اور تمثیلی انداز میں کرنا شروع کی، اور اس بنا پر بعض اصطلاحات قرآنی میں ایک نئی معنویت پیدا ہونے لگی، مثلاً لفظ جہاد میں اس کے مادہ جہد کے لحاظ سے ہر قسم کی مساعی اور قربانیاں شامل تھیں جو فی سبیل اللہ کی جاسکتی ہیں، لیکن اہل تصوف نے اس کو جہاد بالنفس کے مفہوم میں منحصر کر دیا، ان کے یہاں کفار و مشرکین سے جہاد کرنا صرف جہاد اصغر سے موسوم کیا جانے لگا، اور نفسِ امارہ سے مقابلہ کرنا، قلب کی نگاہداشت کرنا، اور اس کو شیطان کے حماروں سے محفوظ رکھنا، جہاد اکبر قرار پایا، اسی طرح جنت اور جہنم کو خدا کی خوشنودی اور اس کے غضب سے تعبیر کیا گیا، اس طرح قرآن

میں جہاں جہاں انعام و عذاب کے ذکر سے جتنی چیزیں متعلق تھیں ان سب کے معانی میں ایسا ہی تغیر واقع ہو کہ نعماتِ جنت کے سلسلے میں شرابِ طہر کا ذکر وارد ہوتا ہے، اہل تصوف کے یہاں اس کی تاویل عشقِ الہی سے کی جانے لگی، سعدی شاعر کو اس میں مضمون آرائی کا بڑا میدان مل گیا، سعدی حافظ اور خیام نے بادہ و ساقی اور اس کے متعلقات کو نہایت دلآویزی سے نظم کیا ہے، تصوف خود ایک کیفیت کا نام ہے کہ جب ظاہری ہو جاتی ہے تو انسان کو ایک وجد و سرور نشہ و مدہوشی کے عالم میں پہنچا دیتی ہے اس لئے صوفیانہ واردات و معاملات کے ذکر کے لئے بادہ و جام و ساقی و میکہ کی تشبیلات اتنی مفید معلوم ہوئیں کہ پیر و حجان برابر ترقی کرتا چلا گیا۔

اس رجحان کے تقویت پذیر ہونے کا دوسرا سبب یہ ہوا کہ قبولِ اسلام کے بعد بھی بادہ نوشی اکثر اہل ایران کا نہایت محبوب مشغلہ تھا، اگر شرابِ سیر روحانیت کے متزلزل شاعری میں سرورِ عرفا حاصل کرنے کے لئے تھوڑے بھی لفظی اعتبار سے مغلطو و مسودہ ہو سکتے تھے، ذکرِ شرابِ خواص و عوام دونوں کے دلوں کو کھینچتا تھا، شیرینیِ کلام ہم خرم و ہم نواب کی مصداق تھی، اسد و شعراء نے خمریات کا اندازِ شعراے ایران سے سیکھا، بعد میں کچھ افراط و تہاں بھی راہ پا گئی، سائفر و مینا کا ذکر ہمارے ادب

کا نقشہ ہے، اس پر ایک کیفِ مستی کی فضا طاری ہو گئی ہے، طرزِ بیان میں ایک مخصوص جوش و لہجہ پیدا ہو چکی ہے، ہندوستان کی بہا یعنی مہم برہمن کا ل اور اس کی دلنواز سرستوں کا ذکر بھی اس سلسلے میں بار بار آتا ہے، ادیبہ تمام امور اس کو مقامی رنگ سے قریب کرتے جا رہے ہیں، نتیجہ یہ ہے کہ ذکرِ شراب اس کی مقبولیت کا ایک خاص سبب بن گیا ہے لیکن موجودہ زمانے میں کیفیاتِ شراب کے بعد آفریں مضامین (جو انسانِ قوم و وطن کے اخلاقی میلانات پر اچھا اثر نہیں ڈال رہے ہیں) خمریات کے لب و لہجہ میں بہت احتیاط و اعتدال کی ضرورت ہے، اردو شاعری میں خمریات کو اس قدر مقبولیت حاصل ہو گئی ہے کہ غزل کے علاوہ قصیدے، مثنویاں بلکہ مرثیے تک اُن سے خالی نہیں ملتے۔ مثنوی اور مرثیے میں تو ”ساتی نامہ“ ایک مستقل صورت اختیار کر چکا ہے، سیکڑوں الفاظ و تراکیب اردو شاعری میں اس راہ سے داخل ہو چکی ہیں، کبھی شراب محض شراب ہوتی ہے اور اس کے تمام متعلقات اپنی اصلی صورت میں جلوہ گستر ہوتے ہیں، کبھی شراب محبت بن جاتی ہے، قلبِ پیما نہ، خالقاہِ میکدہ، اولیٰ شیخِ طریقت کو پیرِ میکدہ سے موسوم کیا جاتا ہے، غالب، آتش، شاد، ریاض، جوش، اور ہلکے اس رنگ کے ممتاز شاعر ہیں،

پوچھو مت دہر سببِ مستی اربابِ حُسن
سایہِ تاک میں ہوتی ہے ہوا میں جوشِ شراب

غالب

درد شتابی میکدہ میں آکھیں تجھ بن کر اے ساقی
پڑا ہے جام بے کیفیت و مخمور ہے شیشا

غالب گویا تھیں جنش نہیں اکھڑیں میں تو دم ہے
بے پروا بھی ساغر و مینا سرے آگے

غالب ہے ہوا میں شراب کی تاثیر
بادہ نوشی ہے بادِ پیما فی

غالب مفت کی پیتے تھے لیکن سمجھتے تھے کہ ہاں
رنگ لائے گی ہماری فاقہ مستی ایک دن

غالب ہر چند ہو مشاہدہ حق کی گفتگو
بنتی نہیں آبادہ و ساغر کہے بغیر

آتش شیشے میں شراب کے آٹھوں پیر کھلے
ایسا گھرے کہ پھر نہ کبھی ابر تر کھلے

آدمی کے واسطے لچھا اور پر ہے یا نہ ہو

آتش ساقی دے سبز و آب و آں دکا ہے

ریاض جھک جھک کے لیا ہو گا ہاتھ میں ساغر
جو پی بھی ہو گی تو ڈر ڈر کے ہم نے پی ہو گی

ریاض اُٹھے کبھی گھبراتے تو مینا کو ہوا آئے
پی آئے تو پھر بیٹھ رہے یا خوش داس

شاد دیکھا کتے وہ مست لگا ہوں سے بار بار
جب تک چلی شہر آب کئی دور ہو گئے

جگر نام ہے بیعت ساقی و میچا نہ ہے باز
آج ہونا ہے جسے آئے مسلمان ہو جاتے

سلوک اہل لغت کے یہاں روح کا وہ عروج جو اس کو وحدت
مطلقہ سے وصل کرویتا ہے، لفظ سلوک سے موسوم کیا گیا
ہے اس راہ پر چلنے والے کو سالک کہتے ہیں، روح درجہ بدرجہ بلند ہوتی ہے
ان درجات پر تقاریر کرتے ہیں، کہتے ہیں، وہ علم جس سے اس راہ کے نشیب
فراہم معلوم ہوتے ہیں، طریقیت کہلاتا ہے، اتفاقاً سلوک کا بیان مختلف
طریقوں سے کیا گیا ہے، لیکن اس لغت و اختلاف سے کوئی نقصان پہنچا

نہیں ہوتا، اس لئے کہ راستہ ایک ہی منزل پر ختم ہوتا ہے، اس سلسلے میں یہاں تک کہہ دیا گیا ہے کہ خدا کے جتنے ماننے والے ہیں، اتنے ہی راستے اس تک پہنچا دینے والے تسلیم کیے جاسکتے ہیں۔

مرحوم اس کی سمت سواراہ ہی نہیں
تسیر بھی آہ یاں کوئی آگاہ ہی نہیں

عام طور پر جو عقائد ملت سلوک بیان کئے گئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں :-
(۱) عبودیت اس مقام میں سالک تصفیہ روح میں مشغول رہتا ہے،
روح خواب غفلت سے بیدار ہو کر معاصی سے خبردار ہو جاتی ہے پابندی احکام
شریعت اور توبہ و استغفار سے اصلاح باطن کی کوشش کی جاتی ہے اور
سالک اپنے آپ کو آئندہ توفیقوں کے لئے آمادہ کر لیتا ہے،

(۲) عشق :- جب اس کی عبادتیں اور دعائیں باب قبولیت تک پہنچ جاتی
ہیں تو فیضان الہی الہی کو اپنی محبت میں جذب کر لیتا ہے، وہ اسی کے
فکر و خیال میں محو ہو جاتا ہے،

(۳) زہد :- جب عشق کی کیفیات پوری طرح طاری ہو جاتی ہیں تو دنیا
کی تمام خواہشات اس کے دل سے زائل ہو جاتی ہیں۔

(۴) معرفت :- یہاں پہنچ کر سالک خدا کی ذات و صفات اور اس کی
قدرت کا علم پر غور و فکر سے کام لینا شروع کر دیتا ہے،

(۵) وجد :- اس مقام پر صرف ذات مطلق کا تصور باقی رہ جاتا ہے
ذکر و فکر کی کثرت سالک کو پریشان کر دیتی ہے اور وہ بیخودی طاری کر دیتا ہے،

(۶) حقیقت: اس مقام میں سالک کے قلب پر اسرار حقیقت کا انکشاف ہونے لگتا ہے اور وہ توکل علی اللہ پر عامل ہو جاتا ہے،

(۷) وصل: یہاں سالک حضور خدا میں پہنچ جاتا ہے، وہ فنا فی اللہ ہو کر بقا فی اللہ حاصل کر لیتا ہے اور اس کو داعی الہینان میسر آ جاتا ہے (۱)۔

ان مقامات کو طے کرنے کے وقت صرف چند

فرق حال و مقام تجربات کے عالم سے گزرتا ہے جن کو اصطلاحاً تصوف میں احوال سے موسوم کیا جاتا ہے، مقام راہ خدا میں بندے کے قیام کا نام ہے، بندہ پر واجب ہے کہ جس مقام میں ہوا اس کی حفاظت کرے اور اس کے شرائط کو کما حقہ بجالائے، جب تک ایک مقام کے شرائط کو ادا نہ کرے گا۔ دوسرے مقام تک نہیں پہنچ سکتا، مثلاً توبہ کے بغیر زنا بت اور انابت کے بغیر زہد اور زہد کے بغیر توکل کا دعویٰ کرنا جائز نہیں، مقام کوشش سے حاصل ہوتا ہے، لیکن حال وہ کیفیت ہے جو خدا کی طرف سے دل پر وارد ہوتی ہے، اور اس طرح کہ وقت و رد بندہ اس کو اپنی سعی سے دفع نہیں کر سکتا، اور جاتے وقت اس کو اپنی طرف کھینچ نہیں سکتا، مقام اعمال کی قسم سے ہے، اور حال خدا کی دی ہوئی بندگیوں میں سے ہے، مقام کسب سے متعلق ہے، حال منجملہ عطیات الہی ہے۔ دوسرے الفاظ میں صاحب مقام اپنے جہادوں کے سبب قائم ہوتا ہے

صاحبِ حال اپنے آپ سے فانی ہوتا ہے، اور اس کا قیام اس حال سے وابستہ ہوتا ہے جو حق تعالیٰ اس میں پیدا فرماتا ہے (۱)۔
 بعض صوفیہ سلوک میں حسب ذیل تین منازل سفر قرار دیتے ہیں:-
 (۱) سیر فی اللہ۔ اس میں طالب عالم خلق سے عالم امر کی طرف حرکت کرتا ہے، اور یہ سفر حقیقت محمدی پر مبنی ہوتا ہے۔

(۲) سیر فی اللہ۔ اس میں طالب ذاتِ خدا میں محو ہوتا ہے، یہ مقام اعدیت کہلاتا ہے، حسین بن منصور نے اسی مقام پر انا الحق کہہ دیا تھا۔
 (۳) سیر حق اللہ۔ اس میں سالک صفات ربانی سے منصف ہو کر پھر عالم شہود کی طرف مراجعت کرتا ہے، یہ مقام بقا بعد الفناء کہ ہے (۲)۔
 تعلیم سلوک کے سلسلے میں مختلف قسم کے اذکار، اداء و مراقبات اشغال صوفیہ میں دستیاب ہوتے ہیں، ذکر کی تین قسمیں ہیں (۱) جہر، جلی اور خفی، جہر میں نازل و نازل شامل ہیں، جلی میں فعل اور فہم ہے، اور خفی میں صرف فہم ہے جس سے مراد تصور ہے (۳)۔

تصوف کے مختلف سلاسل میں جن میں مشائخ کی جزییات بالا اختلاف تعلیم کی گئی ہیں، مثلاً سلسلہ نقشبندیہ میں اشغال کے مشق پر اصول ملتے ہیں۔
 (۱) ہوش و دروم۔ اس میں سالک کو چاہیے کہ وہ آمد و رفت نفس میں یاد

(۱) کشف المحجوب ص ۱۶۱ (۲) 76-75 p. Sufism 'its saints and shrines

(۳) تذکرہ عہدی جلد اول ص ۵۴

حق سے خفا دل نہ ہو اور اپنے انفاس کا متعین اس سے جھنڈی قلب حاصل ہوتی ہے، اسی کو پاس انفاس بھی کہتے ہیں۔
 (۲) نظر بر تقدیم یعنی چلتے وقت نظر پشت پا پر رہی چاہئے تاکہ ادھر ادھر دیکھنے سے یکسوئی خیالات میں فرق نہ آئے۔
 (۳) سفر و وطن یعنی صفات ذمیرہ کو ترک کر کے صفات حمیدہ اختیار کی جائیں اور لا الہ سے اپنی نفی اور الا اللہ سے اثبات حق کیا جائے۔
 (۴) غلوت و در انجمن یعنی ظاہر میں مخلوق کے ساتھ رہے لیکن باطن میں حق کے ساتھ ہو۔

(۵) یاد کرو۔ یعنی ذکر کی مداومت کرتا رہے خواہ نہ بانی ہو یا قلبی۔
 (۶) یاد گذشتہ یعنی دعا و مناجات میں بکثرت مشغول رہے۔
 (۷) نگہداشت یعنی ہر وقت خطرات نفسانی کو دور کرتا رہے۔
 (۸) یادداشتہ یعنی دل کو ہمہ وقت اللہ سے مشغول رکھے۔ (۱)
 جو یارے معرفت کی کئی حیثیتیں ہوتی ہیں جن کے اعتبار سے اس کا نام بدلتا جاتا ہے، جب وہ فیضان الہی سے عشق الہی میں محو ہو جاتا ہے کائنات کی طرف سے منہ پھیر لیتا ہے، اپنی تمام زندگی اسی عالم محبت میں بسر کر دیتا ہے۔ اور اس کے آگے کوئی مزید نہ تھی نہیں کرتا تو اس کو مجذوب کہتے ہیں، کچھ ایسے ہوتے ہیں جو اس سے آگے بڑھ کر محاسبہ نفس میں مصروف

ہو جاتے ہیں اور اپنی باقی ماندہ زندگی عبادت میں صرف کر دیتے ہیں، وہ
مجدوب سالک کہلاتے ہیں، اور اگر کوئی عبادت پر دے طور پر بجا لائے
لیکن مجذب ایزوی سے متاثر نہ ہو تو اس کو سالک مجذب کہتے ہیں (۱)
مشاغل سلوک میں اتنا تنوع ہے کہ ان کا احصاء کرنا نہایت دشوار
ہے، ان کے سبب سے اندو شاعری میں راہ و منزل کا تصور قائم ہوا، پھر
اس کے بہت سے تعلقات جیسے راہنما، مختصر، ہم سفر، راہزن، قافلہ
قافلہ سالار، کوچہ گردی، باگ و بنا، گرد و آواں، محمل، نائفہ، وشت و سیاہ
وغیرہ نظم کیے جانے لگے، ابتدا میں تو صرف قرب خدا کو منزل سے تعبیر کیا
جاتا تھا، لیکن اب دوسرے مقاصد کا ذکر بھی انہیں اصطلاحات کے
ساتھ کیا جاتا ہے، اکبر، مشتق ایزوی، علم شعران، مضامین میں شاعرانہ لطافتیں
پیدا کر دیتے ہیں، لیکن نوشتن اور کم علم شعرا کے یہاں ان سے رسم پروری سے
زیادہ کوئی خوبی پیدا نہیں ہوتی۔

پہنچے ہیں منزل سالکان پچھنہ حسن کے پر توشتے
یہ تو تیرا اے سجن ہے شمع راہ عاشقان

اے بے خبر تو آپ سے غافل نہ بلٹھیرہ
جوں شعلہ یاں سطر ہے ہمیشہ وطن کے بیچ

مضضی کو چکر دی کامرہ خانہ نشین کیا جائے
پاؤں باہر نہیں رکھا کبھی دوا دے سے

غالب لازم نہیں کہ حضر کی ہم پیروی کریں
ماتا کہ اک بزرگ ہمیں ہم سفر لے

اکبر فدہ فدہ ہے طریق عشق حق میں دلنوا
ہر قدم پر ساکت رہ کو گناہ منزل کا ہے

اکبر ہر قدم پر ہے نزل لذت سرگرمی سعی
شوق نے خوب مزے دے دی منزل کے لئے

اکبر اہل دل کو ذکر قمری سے یہ آتی ہے صدا
بارغ دل میں چاہیے ذکر قد و لہجے دوست

جگر اسے حال و قال سے واسطہ نہ غرض مقام و قیام سے
جسے کوئی نسبت خاص ہوتی ہے سن برق خرام سے

تقدیر نے اسے بھی نظم سے چھپا دیا

جگرہ روتے لیٹ کے گرد پس کارواں سے ہم

جگرہ حدود کو پتہ محبوب ہیں وہیں سے شروع
جہاں سے پڑنے لگیں پاؤں ڈگر گائے ہرے

جگرہ جگر یہ ہرزہ سرائی مری یہ بے ربطی
یقین ہوا کسی مجنوب کی صداہوں میں

میر سہل ہے میر کا سمجھنا کیا
میر سخن اس کا اک مقام سے ہے

غالب رنج رہ کیوں کھینچے دانا ندگی کو عشق ہے
اٹھ نہیں سکتا ہمارا جو قدم منزل میں ہے

اصغر ذرا سے پردہ محمل کی کیا حقیقت تھی
غبارِ قینس کہیں خود ہی پردہ دار نہ ہو

اصغر خشتگی نے کر دیا اس کو رگ جوں سے قریب
بجھو ظالم کہے جاتی ہے منزلِ دُدر ہے

سلوک ہی کے سلسلے میں یم و موج و ساحل اور اس کے دوسرے متعلقات کا ذکر بھی اردو شاعری میں ایرانی شاعری کے اثر سے آیا۔ ایرانی شعراء مقامات سلوک کی مختلف کیفیات بڑے ذوق و شوق سے نظم کرنے کے عادی تھے، جہاں اور باتوں کا ذکر آتا ہے وہاں یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ مقامات سلوک کے طے کرنے میں بہت سی مشکلات بھی پیش آتی ہیں، طرح طرح کے خطرات کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے، اور اگر سالک سے ذرا سی بھی چوک ہو گئی تو تمام محنتیں رائیگاں ہو جاتی ہیں، زمانہ قدیم میں جہاز رانی کا فن کوئی نہ تھی یا فتنہ فن نہیں تھا، اور بحری سفر کی مشکلات کا تصور دلوں پر ایک خوفناک ویراس کا عالم طاری کر دیتا تھا، اس لئے اس کی اصطلاحات کے ذریعہ راہ سلوک کی صعوبتیں بہت پُر اثر طریقے سے بیان کی جاسکتی تھیں، احوالی سلوک کا دار و مدار فیضانِ الہی پر ہے، سالک بھی مجبور ہے، اپنے کسب سے اس کو حاصل نہیں کر سکتا، کشتیاں بادِ موافق ہی کی مدد سے ساحلِ نجات تک پہنچ سکتی تھیں، یہاں بھی انسان بالکل بے دست و پا نظر آتا تھا، لہذا دونوں حالتوں میں پوری مطابقت تھی، اور ساحل و باد کی اصطلاحات ایسے مطالب کی تصویر کشی کا بہت قریب الفہم اور کامیاب و موثر ذریعہ ہو سکتی تھیں، خواجہ حافظ نے اس انداز کو بہت چمکایا، اتفاق سے ان کو بحری سفر کی مشکلات کا تجربہ ذاتی طور پر بھی ہو چکا تھا، دکن کے ایک بھینی بادشاہ نے ان کو ہندوستان طلب کیا، اور زوراء بھی بھیجا، حافظ صاحب مندر کے راستے آادہ سفر ہو گئے،

جہاز میں بیٹھے تھے لیکن ابھی وہ چلنے نہ پایا تھا کہ طوفان نمودار ہو گیا، خواجہ صاحب نے خوف زدہ ہو کر سفر کا ارادہ ترک کر دیا، جہاز سے اتر آئے اور جواب میں ایک غزل کہہ کر بھیج دی جس میں فرماتے ہیں کہ
 بس آساں می نمود اول غم دریا ہوئے سو
 غلط کردم کہ یک موش بصد من فدا نمی آرد (۱)

مقامات سلوک کے شہزاد کا احسان ایرانی شعراء کے کلام میں بار بار ظاہر ہوتا ہے، حافظ نے انہیں مشکلات کو قابل برداشت بنانے کے لئے ساقی کو مخاطب کر کے ”آخر کا سداؤ ناؤ کھا“ کی صدا بلند کی ہے، اردو شاعری میں بھی ان خطرات سے آگاہ کیا گیا ہے، اور یہاں احتیاط کی تعلیم دی گئی ہے۔

ساک کو دم تیغ ہے قطع رہ ترحیم
 دو ہو گیا اک آن میں چوکا جو ذرا بھی

اکبر

جلوہ گر بعد کہ ہو گا رخ نورانی عشق
 پہلے اک شکل بھیا نک سی نظر آئے گی

شاد

آساں نہیں گذرنا مھر آئے بیخودی سے

ہنسیار اہل تمکین رستے یہ پرخطر ہیں جگر
 غرضیکہ مقامات سلوک کی روشناریاں جب بھری سطر کی اصطلاحات
 کے ذریعہ سامنے آتی ہیں تو ان میں ایک سنسنی خیز لطافت پیدا ہو جاتی
 ہے، عام لوگ چونکہ صوفیاء کی "نشب تار یک" و "ہجیم موج" سے واقف
 نہیں ہوتے اس لئے ان کو "سیکساران ساحل" کہہ دینے سے ایک
 فن کارانہ تقابل پیدا ہو جاتا ہے "موج" گرداب، نہنگ، ساحل،
 طوفان، باد مخالف، کشتی، ناخدا، لنگر، سفینہ وغیرہ بہت سے الفاظ
 اردو شاعری میں تکرار آئے رہتے ہیں اور بعض اوقات بادی النظر میں
 ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے ہمارے شعر کسی جہازان قوم کے باہر
 افراد ہیں جو سمندر کے سینے کو اپنی کشتیوں سے روندتے پھرتے ہیں۔
 حالانکہ ان میں اکثر و بیشتر ایسے ہیں، جنہوں نے کبھی دور سے بھی سطح
 بحر کی صورت نہیں دیکھی، لیکن چونکہ یہ مخصوص اصطلاحات کیفیات
 سلوک کو نہایت خوبی سے ادا کر دیتی ہیں، اس لئے ان کی مقبولیت
 کا سلسلہ برابر جاری ہے۔

پارا تر اوہ جو عرق ہوا بھر عشق میں
 وہ داغ ہے جو دامن ساحل میں رہ گیا

احسان ناخدا کا اٹھا سئے مری بلا
 کشتی خدا پہ چھوڑ دوں لنگر کو توڑ دوں

پروردہ طوفان کو کشتی کی نہیں حاجت
موجوں کے تلاطم میں ساحل نظر آتا ہے

اگر بحر میں ہوں مثل حباب اے غم ہستی
طوفان مری کشتی کو ڈبو ہی نہیں سکتا

چھوڑ دے عملی اور بے عمل کا رنگ چھایا رہا عہد حاضر کے میلانات جہد و
حقیقہ جبر کے سبب اردو شاعری پر عموماً سکون و محبہ و کامیابی
عمل کے مقابلے میں وہ ایک انسان مشلول کی یاس انگیز فریاد معلوم ہوتی ہے جس
نے سیکڑوں برس تک افراد ملت کے قوائے عمل کو حالت انحلال و اضطراب میں پڑا
رہنے دیا۔ ان جذبات کے زیر اثر ہمارے شعرا اکثر اس قسم کے اشعار کہہ جاتے تھے۔

مقسوم کا جو ہے سودہ پہنچیکا آپ سے
پھیلانے نہ باخف نہ دامن پاریتے

تدبیر نہ کرنا مددہ تدبیر میں کیا ہے
کچھ یہ بھی غیر ہے تیری تقدیر میں کیا ہے

مثال یہ مری کشتی کی ہے کہ مرغ اسیر
کرتے نفس میں فراہم جس آستیاں کے لئے

غیر فطری غمغصہ
مردنی شہر ار کے جذبہ تسلیم و رضا کی تقلید میں عاشقان

مجاز کی وفا کی شہینوں اور اطاعت گزاروں کا ذکر نہایت آب و تاب سے کیا جاتا ہے۔ یہاں سے عاشق مزاج شعرا اکثر ایسے آپ کو اول مرتبہ کا فردوسی مخلص صابر و معطل اور بندہ جمال ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ بڑے شکایت نا آشنا ہوتے ہیں اور ان کا دستور العمل یہ ہوتا ہے۔

ظالم کا نہ شکوہ کر طلبوں کی نہ پروا کر
تو اپنی وفاؤں کی عزت پر خدا پر جا
وہ ہمیشہ مرغی محبوب کے جویا اور اس کی غفلت و غمی کے طلب گار رہتے ہیں۔

کوچہ محبوب میں لوگوں کی گالیاں سنتے ہیں۔ اور گوارا کر لیتے ہیں۔
گر ترے کوچے میں گالی بھی کسی نے ہم کو دی
تیری خاطر سے ہم اس کو بھی گوارا کر گئے

محبوب ان کو بھری محفل سے اٹھا کر اپنے تو اس تذلیل و رسوائی پر پول نہیں ہوتے، اس صریحی بے مروتی اور بد ہنسی کی شکایت نہیں کرتے بلکہ الٹی خوشامد کرتے ہیں اور نہایت عاجزی اور مسکینی کے ساتھ اپنی خاموشی اور بے گناہی کا عند پیش کر کے محفل میں بیٹھ رہنے کی اجازت طلب کرتے ہیں۔

اپنی محفل سے اٹھائے ہیں عبت ہم کو حضور
چمکے بیٹھے ہیں الگ آپ کا کیا لیتے ہیں

اس قسم کی عاجزی، مسکینی اور فرمانبرداری تصورات و اخلاق کی دنیا میں تو یقیناً نہایت پسندیدہ ہے لیکن مجازی محبت میں وہ محض متنسخر ہو کر رہ جاتی ہے۔ زلف و رخسار کا فدا فی بالکل فرشتہ بن جاتا ہے۔ انسان نہیں رہتا، اس کو دنیا سے

محسوسات کا ایک عملی عاشق نہیں بلکہ عالم روحانی کا ایک لہرائی ہوئی سیکر اور ایک
بڑا معلم اخلاق کہتا چاہیے۔ اور یہ کسی طرح ممکن نہیں۔ فطرت تو یہ چاہتی
ہے کہ محبوب کتنا ہی خوش مثلاً کئی سہی پھر بھی اگر وہ مسلسل جہد و کسٹم کئے جاتا
ہے۔ تو کسی نہ کسی وقت عاشق کی پیشانی بھی شکن آلود نظر آئی چاہیے۔ اس
لئے کہ وہ بھی خطا کا انسان ہے، ملک محض نہیں۔

مردمن و دواغ اور ان کے متبعین کے یہاں عموماً عاشق مجازی کو انسانی حدود
میں پیش کیا گیا ہے۔ عاشق محبوب پر بڑی طرح فریفتہ ہے۔ لیکن ہر حال میں
رکھتا ہے۔ کبھی بگڑ بھی جاتا ہے اور دو چار جلی کٹی یا نہیں بھی سنا دیتا ہے۔ طعن
و تشنیع چھیڑ چھاڑ، حیلہ و تدبیر کے موقعے بھی آجاتے ہیں۔ اور کبھی دلتی پھینک
غضب میں محبوب سے بیزاری کا اظہار بھی کر دیتا ہے۔

بست خانہ چین ہو گر نہ اکھر
مردمن ہیں تو اب نہ آئیں گے ہم

مجازی شاعری میں ایسے ہی جذبات کی ضرورت ہے اسلئے کہ وہ فطرت انسانی
کی صحیح طور پر ترجمانی کرتے ہیں، لیکن صد فی صد شعرا کی دیکھا دیکھی اکثر شعرا مجازی
محبت میں بھی بعض اوقات صبر و تحمل، شرافت و مصداقیت کے پیلے بن جاتے ہیں۔
کبھی کبھی یہ لے انہی بڑھ جاتی ہے کہ بشریت کا رنگ پھیکا پڑ جاتا ہے۔ محبوب کو
خوش کرنے اس کا دل پہلے اور اسکی محبت بڑھانے کی غرض سے ایسی ایسی
خفیف حرکات سے کام لیا جاتا ہے۔ کہ بیباختہ ہنسی آ جاتی ہے مثلاً کس
اور ناگہ اندام محبوب کی تلواریں سے ہلکا سا زخم لگ جاتا ہے تو خود جنین پر گر کر

جمل کی طرح لٹنے لگتے ہیں تاکہ وہ اپنے ”دوست و بانو“ کی کوتاہی پر ملامت دیا پس
 دیر جلے

تین تو اچھی پڑھی تھی کہ پڑے ہم آپ سے
 دل کو قاتل کے بڑھانا کوئی ہم سے سیکھ جائے

ذوق

ترنم و گداز
 تو از ان و نغمہ انگیزی یوں تو اردو شاعری کی ایک ممتاز خصوصیت
 ہے لیکن فیوض تصوف سے وہ اور بھی ترقی پذیر ہوتی چلی گئی۔
 اہل تصوف کی خالقانہوں میں سماع کی محفلیں جن کو عام اصطلاح میں ذوالی کہتے ہیں۔
 ایک عرصے سے قائم ہیں جن میں عقیدہ مند ان خاص کے علاوہ عوام الناس بھی بڑے
 انہماک سے شرکت کرتے ہیں، ان محافل کی غرض سے اردو غزلیں عموماً مترنم و گداز
 اور شگفتہ رو لیت ذوالی میں کہی جاتی ہیں اور اس امر کا خاص خیال رکھا جاتا ہے کہ ان
 میں اثر انداز اور دل نشیں جذبات کو چھپنے پر سے الفاظ میں نظم کیا جائے، آج
 سینما کے گیت اور عام فہم غزلیں محض ترنم و گداز کی وجہ سے کس قدر مقبول ہیں؟
 جہاں دیکھئے رنگین مزاج نوجوان ”ہم دل کو بیکڑ کر ڈیٹھ گئے ہا نفوں سے کلیجہ خالص لیا“
 کی تانیں لگاتے پھرتے ہیں۔ اردو کی سب سے زیادہ مقبول و دلپذیر صنف یعنی غزل کے
 اشعار محافل صوفیا کی بدولت زبان زد خلالت ہوتے چلے آئے ہیں اور یقین کے
 ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ ان کا اردو گداز ترنم و موسیقی ہمیشہ ان کی مقبولیت کا ضامن
 رہا۔ اردو شعرا اچھی طرح جانتے تھے کہ ان کے اشعار صوفیا کے حلقوں میں گائے جاتے ہیں

جس شعر پہ سماع تھا کل خالفتا میں

میر

وہ آج میں سنا تو ہے میرا کہا ہوا

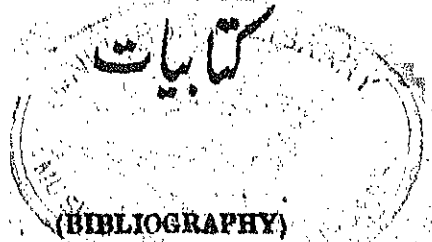
وہ یہ بھی جانتے تھے کہ محافلِ سماع کی گرمی باز آ رہی نہیں ہے اشتعالِ سوزناک سے قائم ہے اور ان کا سحرِ حلال اہلِ باطن کی خفاقتا ہوں میں بادۂ سرو و کام کرنا ہے۔
 رہے ہر حال صوفی حال کرتے دیر مجلس ہیں
 معنی سے سنا مصرع جو میرے شعر عالی کا میر

اب ہم باہمی حصولِ برکات اس بحث کو مجرب لعلِ اربعین سراجِ المنیر حضرت
 مولانا بیگم دارنی کی غزلوں کے چند اشعار پیش کرتے ہیں جس سے یہ اندازہ ہو جائیگا کہ
 ابر بہارِ قصوف چمنستان سخنِ پُرس طرحِ گہرا فشاں کرتا رہا ہے۔
 اپنی ہستی کا اگر حسن نمایاں ہو جائے آدمی کثرتِ اوار سے حیراں ہو جائے
 اور نمکپاشِ ستیجے اپنی بلاحت کی شہنم باتِ نوحہ ہے کہ ہر زخمِ شکلاں ہو جائے
 دینے والے بچھے دینا ہے تو انا دیدے کہ بچھے لشکرِ مکتوا ہی دامان ہو جائے

تو جو اسرارِ حقیقت کہیں ظاہر کر دے

ابھی بیگم رستم و دار کا سامان ہو جائے

تین کھینچی اُس نے اور تیور بدل کر یہ گیا آج بھی شوقِ شہادتِ بافضل کر یہ گیا
 میرے آغوشِ قصور سے نکلتا ہے محال ابرِ خیالِ یار تو سانچے میں ڈھل کر یہ گیا
 آتشِ رنگ و حسدِ رنگ بھی خالی نہیں دیدہ سنی کہ ہوتی اور طورِ جل کر یہ گیا
 سینہ بس دل پہلے میں باغ ہیں زرد سارِ عشق پڑہ پڑہ ہر نہاں پر وہ نہیں کار اور عشق
 اپنی خبر کہاں کہیں جن پہ کھلا ہے رازِ عشق سارِ شور و گئے جب ہوا افسانہ عشق
 پریشان کے پائے نانا دیر اسرِ نیا رہتی ہے بیکہ سے ہیں و ز اپنی دانا ز عشق



1. Studies in Tasawwuf - Khaja Khan.
2. Mystic Tendencies in Islam—Zuhuruddin Ahmad.
3. Muslim Thought and its Source—Syed Muzaffar-ud-Din Nadwi.
4. A Literary History of the Arabs—Dr. R. A. Nicholson.
5. Literary History of Persia—E. G. Browne.
6. Mujaddids' Conception of Tawhid—Dr. Burhan-ud-Din.
7. Islamic Civilization—S. Khuda Buksh.
8. Hughe's Dictionary of Islam.
9. Mysticism—E. Underhill.
10. Mysticism in English Literature—C. F. E. Spurgeon.
11. The Nirguna School of Hindi Poetry—Dr Barthwal.
12. Cambridge Encyclopaedia Vol. VIII.
13. Sufism, its Saints and shrines—John A. Subhan.
14. Oriental Mysticism—E. H. Palmer.
15. International Cyclopaedia Vol. XV.
16. The Influence of Islam on Indian Culture—Dr. Tara Chand.
17. Chambers' Encyclopaedia Vol. VII.
18. Chambers' Encyclopaedia Vol. VIII.
19. Encyclopaedia of Islam Vol. IV.

- ۲۰۔ آئینہ معرفت - سید اعجاز حسین
 ۲۱۔ تذکرۃ الاولیاء - شیخ فرید الدین عطار
 ۲۲۔ صنادید عجم - مہدی حسین ناصری
 ۲۳۔ حسناات العارفين - داناشکوه - ترجمہ اردو
 ۲۴۔ کشف المحجوب - حضرت علی الجیریری - اردو ترجمہ
 ۲۵۔ انتخاب دیان نفس تجزیہ - عبدالملک آزدی
 ۲۶۔ شجر العجم جلد پنجم - مولانا شبلی
 ۲۷۔ الفزالی
 ۲۸۔ مکاتیب شبلی جلد اول
 ۲۹۔ سیرۃ النبی
 ۳۰۔ عوارف المعارف - شیخ شہاب الدین مہر دوسی - اردو ترجمہ
 ۳۱۔ فلسفہ عجم - علامہ اقبال - اردو ترجمہ

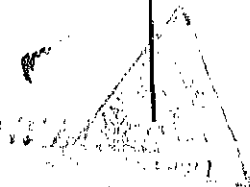
- ۳۲۔ عرب و ہند کے تعلقات - سید سلیمان ندوی
 ۳۳۔ کیا موجودہ تصوف خالص اسلامی ہے - پروفیسر ضیا احمد
 ۳۴۔ ادیب العرب - پروفیسر زبید احمد
 ۳۵۔ تصوف اسلام - مولانا عبد الماجد ودیلہ بادی
 ۳۶۔ بیان الامراء و جمہ تائیں الخلفاء - غلام سید علی
 ۳۷۔ آب کوثر - محمد اکرام

- ۳۸۔ مکتوبات امام ربانی - جلد اول، دوم، سوم، شیخ احمد سرہندی
- ۳۹۔ ماہنامہ تصوف ستمبر ۱۹۲۲ء - مضمون از احمد علی صاحب
- ۴۰۔ تذکرہ حسینی جلد اول
- ۴۱۔ اقبال نمبر نیرنگ خیال لاہور مضمون علامہ اقبال اور فلسفہ تصوف " از ادیبان اے آبادی -
- ۴۲۔ صفائی بابت اپریل ۱۹۲۱ء
- ۴۳۔ رسالہ حقیقت اسلام لاہور جون ۱۹۲۳ء مضمون "اسلامی تصوف پر ایک نظر" از یوسف سلیم صاحب چشتی -
- ۴۴۔ ادبی دنیا لاہور اگست ۱۹۲۳ء مضمون "اکبرؑ اور تصوف" از علی عباس حسینی
- ۴۵۔ رسالہ تصوف لاہور جون ۱۹۲۲ء
- ۴۶۔ رسالہ صفائی - نومبر ۱۹۲۲ء مضمون "ہندوستان میں عرفانی تعلیمات" از محمد حسین صاحب محرمی مدنی
- ۴۷۔ فضول الحکم - مقدمہ -
- ۴۸۔ تحقیق محکم محمد عبدالاحد
- ۴۹۔ القل الاظہر ترجمہ القل الاصفی - ابن مسکویہ
- ۵۰۔ رسالہ اردو - جنوری ۱۹۳۸ء
- ۵۱۔ علی گڑھ میگزین خانی نمبر ۱۹۲۳ء
- ۵۲۔ مقدمہ دیوان درد - حبیب الرحمن خاں شروانی



ش ۱۱۰۰ DUE DATE ۱۳۹۵/۵/۲۷

25/03/59			
30/04/59			
07/05/59			
TAR 16/02			
07/03/190056			
R072006			
13951			



THRU STACKS

دالشی ۲۹۷۵۰۴
دالشی، صفحہ ۱۲۷
۱۷۹۲۱

DATE	NO.	DATE	NO.
		02.07.00	5